UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

PROLÉGOMÈNES

A LA

DOGMATIQUE ÉVANGÉLIQUE

LUTHÉRIENNE.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie-protestante de Strasbourg

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 12 août 1862, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

CH. HACKENSCHMIDT,

DE STRASBOURG (BAS-RHIN),

BACHELIER ÈS LETTRES.

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1862.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0097

A MON PÈRE.

CH. HACKENSCHMIDT.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
FRITZ,
JUNG ✻,
REUSS,
SCHMIDT,
} Professeurs de la Faculté.

M. SCHMIDT, Président de la soutenance.

MM. SCHMIDT,
REUSS,
RICHARD,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

PROLÉGOMÈNES

A LA

DOGMATIQUE ÉVANGÉLIQUE

LUTHÉRIENNE.

«Neque enim quæro intelligere ut credam sed credo ut intelligam. Nam qui non crediderit non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelligit.»

Avant-propos.

En inscrivant en tête de notre travail les paroles de saint Anselme, qui servent d'épigraphe à la dogmatique de Schleiermacher, nous entendons prendre pour notre point de départ une conception, qui, plus qu'aucune autre, valut à ce célèbre ouvrage l'honneur d'être inscrit en tête d'une nouvelle période de l'histoire de la théologie systématique. Essayons de caractériser en quelques mots cette importante découverte.

D'après Schleiermacher, ce qui fait d'un homme un chrétien, c'est la foi en Christ, c'est-à-dire un fait de son expérience intime, qui change le rapport entre Dieu et lui, et qui est dans son âme la source d'une nouvelle vie religieuse.

« On n'est membre de la communauté chrétienne que par la foi en Jésus, le Sauveur» (*Dogm.*, § 14).

« Être admis à vivre en communion avec Christ, c'est vivre dans un nouveau rapport avec Dieu, c'est-à-dire être justifié, et changer par là l'ancienne manière de vivre, c'est-à-dire se convertir » (§ 107).

Il s'ensuit que la foi et tout ce qui s'y rattache, que le christianisme est un fait dont on peut faire l'expérience, mais qu'on ne peut démontrer. Si donc Schleiermacher prétend que le salut n'a pu être opéré par aucun autre que par Jésus, le Christ prédestiné ; que son apparition dans le monde, n'étant pas amenée par le développement naturel des choses, a un côté surnaturel et miraculeux (§ 13), que l'influence que Christ exercera à jamais sur la piété, tient non à son enseignement, mais à sa personne (§§ 100 et suiv.), il pose des faits qu'il n'a pas besoin de démontrer : le chrétien en a fait l'expérience, et le chrétien seul peut être convaincu de leur réalité.

« Notre définition de la nature du christianisme n'a de valeur que pour les chrétiens. Nous renonçons complétement à toute preuve de la vérité et de la nécessité du christianisme, au contraire, nous demandons que le chrétien qui veut nous suivre dans nos recherches, ait déjà la conviction intime que sa piété ne peut revêtir que la forme que nous venons de caractériser » (§ 11, 5).

« Le christianisme dépasse les limites de la raison humaine, parce qu'on ne peut pas communiquer à d'autres, d'une manière scientifique, la connaissance des vérités chrétiennes ; on ne peut arriver à cette connaissance qu'en faisant l'expérience de ces vérités » (§ 13, appendice).

« On comprendra — et nous n'avons pas besoin de nous en rapporter à des essais toujours répétés et toujours inutiles — on comprendra l'impossibilité de démontrer à quelqu'un la nécessité du salut ; celui qui croit se suffire à lui-même, trouvera toujours des

moyens pour échapper aux conséquences de notre démonstration (§ 14, 2).

« Toute notre exposition repose sur une expérience intime, qu'elle décrit et développe, sans vouloir en prouver la réalité » (§§ 100 et suiv.).

Cette expérience chrétienne s'exprime par la parole (§ 15); notre foi, exposée et exprimée d'une manière concrète et scientifique, s'appelle *dogme* (§ 16). La dogmatique décrit donc l'expérience chrétienne; son objet, ce sont les faits religieux de notre âme, et les faits que notre piété présuppose. Cette science a donc un objet indépendant et spécial, savoir la foi chrétienne, et n'emprunte à la philosophie que la forme et la méthode. Une contradiction entre les deux sciences est impossible.

« C'est l'intérêt de sa piété, et non celui de la philosophie, qui pousse le chrétien à donner à sa foi la forme du dogme. Notre théologie systématique ne sera solidement basée sur son propre terrain, comme la philosophie l'est déjà depuis longtemps, qu'au jour où la distinction entre dogmes et thèses philosophiques sera si grande que, par exemple, on ne s'adressera plus cette singulière question : une thèse peut-elle être vraie en philosophie et fausse en théologie, ou *vice versa ?* car une thèse dogmatique ne trouvera plus de place dans le système philosophique et *vice versa* » (§ 16, Appendice; comp. § 19, 3. 4; § 27, 4; § 28).

« Le contenu de l'enseignement chrétien ce sont les faits de notre conscience religieuse » (§ 29; comp. § 30, ss.).

Nous nous associons de grand cœur à toutes ces idées, qui dispensent, une fois pour toutes, la dogmatique de se justifier aux yeux de la spéculation, et le

christianisme positif de réfuter le rationalisme. Comme Schleiermacher, nous comptons donner sous le nom de *dogmatique* une description scientifique de l'expérience que nous avons faite du christianisme. Mais, si nous adoptons sa méthode, nous protestons néanmoins contre ses résultats; et, parti d'un même point, nous arrivons par d'autres chemins à des conclusions opposées.

Car nous croyons que Schleiermacher s'est trompé en pensant exposer avec son expérience l'expérience de l'Église chrétienne ; nous croyons que sa foi est loin d'atteindre la profondeur de la foi de l'Église chrétienne, que son christianisme n'est pas le véritable. Nous opposons donc expérience à expérience, système à système, et, sans vouloir imposer notre conception du christianisme à la raison humaine, sans vouloir persuader ceux qui se contentent de la foi de Schleiermacher, nous demandons que notre entreprise soit reconnue comme légitime.

On sait quel est le rapport qui, suivant Schleiermacher, existe entre Dieu et l'homme. L'homme, dit-il, a, entre autres sentiments, conscience immédiate de Dieu; en d'autres termes, il a conscience de sa dépendance absolue de quelque chose qui n'est pas le monde; celui-là seul est pieux qui, dans tous les moments de sa vie spirituelle, se sent placé dans ce rapport de dépendance. Le Dieu de Schleiermacher n'est pas le Dieu personnel, du moins aucun des attributs divins qu'il énumère ne nous le fait supposer; c'est le Dieu du panthéisme, du moins aucun de ses attributs ne contredit ce jugement.

Nous aussi, nous avons conscience de notre dépen-

dance d'un Être suprême, nous craignons Dieu. Mais ce sentiment est loin d'être l'essence de notre vie religieuse. Nous nous sentons en outre, et bien plus fortement encore, placé avec Dieu dans une communion d'amour; nous aimons Dieu, et notre Dieu est un Dieu qui aime, un Dieu personnel. C'est là la différence capitale entre la conception du christianisme dont la dogmatique de Schleiermacher est l'expression scientifique et celle que nous partageons avec l'Église chrétienne. Toutes les autres différences en découlent. Si pour Schleiermacher le péché originel n'est que l'incapacité naturelle de l'homme de se souvenir en tout temps et en tout lieu de sa dépendance de Dieu (§ 66 et suiv.), il est à nos yeux l'état de l'homme qui ne vit pas en communion d'amour avec Dieu. Pour nous, l'œuvre de Jésus de Nazareth ne se réduit pas à fortifier la conscience que nous avons de Dieu (§ 100 et suiv.); il fut et il est encore le médiateur de notre communion avec Dieu, et reste par conséquent éternellement Dieu à côté de Dieu.

De cette différence fondamentale résulte aussi pour nous la nécessité de donner une autre forme à nos prolégomènes. D'un côté, il est vrai, nous n'y ferons pas l'essai de justifier le christianisme aux yeux de la raison (Kahnis, *Dogmatique luthérienne*); nous ne prendrons pas non plus pour point de départ les idées générales que nous fournissent la spéculation, l'idée de la religion, du miracle, de la révélation (Philippi, *Dogmatique*). Mais d'un autre côté, Schleiermacher lui-même nous semble être bien inconséquent avec ses propres principes, en demandant que les prolégomènes ne contiennent que des thèses empruntées à des sciences

étrangères à la théologie systématique (§ 1, 1), et bien inconséquent dans la manière dont il suit cette règle en pratique : les sciences qu'il prend pour point de départ (éthique, philosophie de la religion, apologétique), n'ont jamais existé dans la forme que leur prête Schleiermacher; il leur emprunte des thèses qui sont des descriptions scientifiques de faits religieux, par conséquent plutôt des thèses dogmatiques, et tout son système est le développement de ce qui est implicitement contenu dans les prolégomènes. Quant à nous, nous nous plaçons dès les prolégomènes dans le centre de notre expérience chrétienne et nous resterons enfermé dans les limites de sa périphérie. — L'importance que, d'après notre conception du christanisme, nous donnons au principe d'une autorité en matière de foi, justifie la large place qu'occupent dans nos prolégomènes les dogmes de l'Eglise et de l'Ecriture. —

L'ancienne dogmatique du christianisme positif n'avait pu résister aux attaques du rationalisme, et sa chute condamna sa méthode. La théologie a-t-elle entrepris de reconstruire le système du christanisme orthodoxe, d'après les principes par lesquels Schleiermacher paralysa le premier les efforts du rationalisme? Nous adressons cette question tout d'abord à l'Eglise dont nous partageons la foi et à laquelle nous attribuons par conséquent en premier lieu la tâche de développer la science chrétienne. Nous sommes heureux de trouver parmi les ouvrages les plus importants de la théologie contemporaine deux travaux considérables, la *Christologie* de Thomasius, le « *Schriftbeweis* » de Hofmann, bui portent en tête le grand principe de la théologie

systématique moderne : la dogmatique est avant tout science de l'expérience chrétienne; elle a un objet indépendant et spécial à côté de l'Ecriture et de la foi de l'Eglise. Ecoutons plutôt leurs propres paroles:

« Notre méthode est la suivante: nous prenons pour point de départ le fait de notre communion avec Dieu; les thèses auxquelles nous conduit cet examen, nous les comparons avec l'Ecriture, et avec le dogme traditionnel » (Thomasius, *Christol.*, introd., § 5).

« La tâche du dogmatiste consiste à développer ce qui fait du chrétien un chrétien, et le distingue de l'homme naturel. La théologie n'est indépendante, c'est-à-dire science libre en Dieu, que si elle consiste en un examen scientifique et en une exposition exacte de ce qui a fait du théologien un membre de la communauté chrétienne, c'est-à-dire de sa communion libre avec Dieu ; moi, le chrétien, je suis, à moi le théologien, l'objet de la science. Cet objet est indépendant, réel, déterminé, et la science qui s'en occupe, doit avoir le même caractère» (Hofmann, *Schriftbeweis*, introd. Comp., contre les objections de Diekhoff et de Kliefoth, Hofmann, *Écrits apologétiques en faveur d'une nouvelle manière d'enseigner l'ancienne vérité;* IV, *sur la tâche de la théologie systématique ;* et à propos des mêmes objections la *Lettre* de Luthardt dans le *Journal d'Erlangen*, avril 1859. Comp. les observations de Delitzsch dans ses *Prolégomènes* à l'ouvrage de Weber sur la colère de Dieu, p. XVII).

Quant à la manière dont l'expérience chrétienne devient une science, nous sommes obligé de constater une différence notable entre les deux théologiens. De sa définition du christianisme, que nous avons déjà en-

tendue, Hofmann veut déduire toute son exposition ; le grand fait de sa communion avec Dieu par la foi en Christ, doit sous la main du théologien se décomposer dans ses différentes parties, et ce qui y est contenu implicitement doit être mis au jour et développé. Cette méthode a l'attrait mais aussi les dangers d'une déduction *aprioristique ;* elle nous semble oublier que le chrétien n'a pas seulement cette connaissance implicite et abstraite de son christianisme, mais aussi une connaissance explicite et concrète, et comme Hofmann est obligé dans la construction de son système de recourir sans cesse à des faits qui découlent, non de la thèse fondamentale, mais de l'observation empirique, un certain dualisme des sources nous semble entacher son système. L'avantage de cette méthode est, suivant Hofmann, de montrer qu'une loi intérieure réunit et coordonne tous les faits de l'expérience chrétienne.

« La doctrine chrétienne, dit-il, se compose, suivant moi, d'une série de faits connus ; il s'agit d'en établir la réalité et de les comprendre ; beaucoup de ces faits sont connus, mais peuvent être mis en doute, et beaucoup sont hors de doute, sans être par là même compris et estimés à leur juste valeur. Aussi longtemps qu'un fait n'est connu que d'après des témoignages historiques, sa réalité dépend de la véracité des témoins, et quelqu'un qui le croit vrai, n'est pas par cela même obligé de lui attribuer de l'importance. J'ai donc jugé convenable d'essayer de construire un système du christanisme, dans lequel tous les faits portent en eux-mêmes la preuve de leur réalité, en se déduisant de mon expérience actuelle et réelle du christanisme, et dans lequel toutes les parties occupent leur place dans

la mesure de l'importance qu'elles ont dans mon expérience chrétienne. » (*Schriftbeweis*, 2e édit., II, 1, p. 101 et suiv.)

Nous croyons pouvoir arriver au même résultat en suivant notre méthode, c'est-à-dire en construisant un système des idées chrétiennes qui font partie de notre expérience chrétienne. Thomasius a été peu explicite à ce sujet dans sa *Christologie*. Nous sommes heureux d'avoir trouvé dans les prolégomènes de son cours sur la dogmatique le passage suivant qui vient à l'appui de notre manière d'envisager la tâche du dogmatiste :

« La foi porte en elle une certaine connaissance de son objet ; cette conscience immédiate peut devenir l'objet de ma réflexion, je puis la développer, l'exprimer en ses idées concrètes, et réunir enfin toutes ces idées en un système. C'est ainsi que nous pouvons en venir à une connaissance systématique, à une exposition du christianisme qui se fait dans la foi et qui sort de la foi ; la foi n'est pas seulement le fondement et la condition, mais aussi un des facteurs de la dogmatique. »

Dans la question de l'Église nous ne pûmes que nous associer aux résultats des recherches et des luttes de nos maîtres (comp. Thomasius, *Christol.*, III, 2, p. 336 et suiv., et son excellent article dans le journal d'Erlangen, t. XI, 1, *Sur la genèse du dogme ;* Hofmann, *Schriftbew.*, II, 2, p. 110 et suiv. ; Hœfling, *Constitution de l'Église évangélique luthérienne ;* Harnack, *L'Église, son ministère et son gouvernement* etc.). L'ouvrage posthume et récemment publié du regrettable Dr Stahl (*Constitution de l'Église*, 2e édit.), exagère beaucoup la différence qui divise, au sujet de ce dogme, les théologiens de notre Eglise.

Quant à l'Ecriture sainte, la théologie luthérienne n'est pas réduite à se cramponner aux derniers lambeaux de la doctrine des anciens dogmatistes, dont elle n'oserait reconnaître l'erreur. Sur les bases de l'ancienne doctrine, notre théologie a construit une nouvelle conception de la nature de l'Écriture, qui est à la fois plus juste que l'ancienne envers le côté humain de l'Écriture, sans d'un autre côté mettre par cette concession une entrave à sa divine autorité (comp. Hofmann, *Schriftb.*, I, 16 et suiv., 670 et suiv.; II, 2, p. 98 et suiv.; *Die heilige Schrift Neuen Testaments im Zusammenhang untersucht*, introduction; *Weissagung und Erfüllung*, p. 25 et suiv.; Thomasius, *Christol.*, III, 1, p. 375 et suiv.).

Nous aurions bien aimé déposer notre humble travail aux pieds de l'un ou de l'autre de nos vénérables maîtres auxquels nous devons tant de conseils et tant d'encouragements. Mais nous sentons nous-même trop bien combien nos résultats sont faibles et combien notre tâche dépassait nos forces. Puisse cependant notre pauvre étude communiquer à nos condisciples notre amour pour cette grande et belle théologie luthérienne qui cherche le droit du libre examen dans l'obéissance au Saint-Esprit, et plus encore pour notre chère Église qui, au milieu des luttes et des dangers, a pu produire une théologie aussi positive et aussi scientifique.

Prolégomènes à la dogmatique évangélique luthérienne.

Les prolégomènes d'une science servent à en faire connaître l'objet, la méthode, et la place qu'elle occupe dans l'encyclopédie des sciences humaines.

A cet effet, on prend communément pour point de départ telle autre science plus générale pour en déduire la science en question; ou mieux encore, on se base sur la science des sciences, sur la philosophie, et en procédant du général au particulier, on essaie d'arriver au point où commence la branche de la science humaine sur laquelle on veut concentrer son étude. La philosophie elle-même ne saurait se déduire d'une autre science, il faut qu'elle défende elle-même aux yeux de la raison la réalité de son objet et la convenance de sa méthode. Écrire une introduction à la philosophie, c'est déjà faire de la philosophie. Supposons — et nous essaierons plus tard de faire voir que notre supposition est réelle — supposons que l'objet de la dogmatique soit aussi indépendant que celui de la philosophie, et que celui qui s'en occupe puisse avoir la conviction de la réalité, de cette manière immédiate dont le philosophe est persuadé de la réalité de la raison, et nous avons le droit de revendiquer pour la dogmatique le privilége de la philosophie, c'est-à-dire, de rester même dans nos prolégomènes dans les limites de notre science, sans recourir à des faits ou à des principes étrangers à la dogmatique.

La dogmatique se donne pour une science théologique et chrétienne. Elle s'occupe donc du christianisme, dont la théologie historique enseigne l'origine

et le développement et que la théologie pratique considère dans les formes symboliques et populaires, en en enseignant l'application.

Qu'est-ce que le christianisme? Suivant les uns, c'est un ensemble de préceptes moraux présentés à l'humanité par un homme, Jésus de Nazareth, qui lui-même les pratiqua admirablement. Suivant d'autres, c'est une série de nouvelles conceptions religieuses qui, nées du génie d'un homme ou d'une époque, marquent un profond changement dans le règne des idées. L'une et l'autre de ces définitions méconnaissent le fait capital dont se glorifient tous les vrais chrétiens, le double fait de la justification et de la régénération, c'est-à-dire, d'une puissante révolution dans leur vie morale, par laquelle ils furent placés dans une *communion de vie et d'amour avec Dieu.*

Vivant précédemment séparé de Dieu, je me sens comme chrétien réconcilié avec lui, objet de son amour et de sa bénédiction. Séparé de la source de la vie, je me sentais sous l'empire d'une nature périssable et corrompue qui pesait depuis le jour de ma naissance sur mon développement moral et me soumettait à la tentation et au péché; réconcilié avec Dieu, j'ai senti une vie nouvelle prendre racine en mon âme. Dans ce nouvel état j'aime Dieu, le Dieu personnel d'un libre amour, dans une paix bienheureuse; et ce nouveau principe refoulant et remplaçant pas à pas la domination de ma nature corrompue, me permet de vivre conformément à la volonté de Dieu et me fait espérer un état de transfiguration finale dans lequel la vie nouvelle domine sans rivale ma volonté, son libre agent et ma nature, son docile instrument.

C'est là un fait sûr et certain, attesté par tous les véritables chrétiens, confirmé par l'Eglise de tous les temps. Le chrétien en a une conscience trop profonde et trop claire, il sait trop bien que sa régénération est un fait et non un vague sentiment ou un simple changement d'idées et de conviction, pour qu'il puisse jamais en douter ou se tromper sur sa valeur. D'un autre côté, le grand nombre de ceux qui se glorifient d'un pareil christianisme, l'existence et le développement historique d'une communauté de pareils chrétiens, sont des témoignages assez puissants pour empêcher même ceux qui ont fermé leur âme à cette expérience et qui sont placés en dehors de cette communauté, de nier l'existence de ce fait, ou de l'appeler une vaine illusion.

Ce qui constitue donc mon christianisme, ce n'est pas une conviction ou un principe purement intellectuel, mais un fait : la justification qui est, quant à Dieu, mon rétablissement dans son amour, quant à ma propre vie morale, la création d'une vie nouvelle. Ce fait a fondé dans mon âme un nouvel état de choses, un état de communion d'amour avec Dieu dans une vie sainte et bienheureuse. La régénération n'a pas, il est vrai, paralysé mes facultés naturelles, elle s'en est, au contraire, servie comme d'un instrument pour agir sur mon âme ; c'est l'organisme naturel de ma vie morale qui a été régénéré et, à ce point de vue, la régénération est *un fait naturel*. D'un autre côté, elle n'a point pris son origine dans mon organisme naturel, elle n'est pas le résultat du développement régulier de mes facultés ; mais venue du dehors, elle fut implantée en mon âme, elle y a fondé un nouvel ordre de choses, que les lois qui dirigent ma vie naturelle n'ont pu ame-

ner et ne peuvent expliquer. Au contraire, l'ordre des choses dans lequel j'ai été placé par ma naissance, a subi une grande et profonde modification; la vie nouvelle s'est placée en opposition avec la vie ancienne, et un nouveau principe réagit victorieusement contre la domination de l'ancien, savoir, de la mort et du péché. Mon christianisme est donc *un fait surnaturel et miraculeux.*

La vie nouvelle n'a pas pris son origine dans mon âme, elle y a été implantée comme une plante exotique; il faut donc qu'elle ait une existence indépendante de son existence dans mon âme; il faut qu'une cause corresponde à cet effet, que le christianisme soit aussi un fait objectif avant et à côté de sa réalisation dans mon âme. En effet, c'est par la foi en Jésus-Christ que j'ai été placé dans ce nouvel ordre de choses. Par ma communion avec l'homme Jésus je vis en communion avec Dieu; je lui suis redevable d'un changement intervenu dans le rapport personnel entre Dieu et moi; c'est donc sa personne même qui m'a valu le salut. Christ en sa personne et par son œuvre a réalisé d'une manière objective la communion d'amour entre Dieu et l'humanité. En second lieu c'est par la foi en sa personne que la vie nouvelle a pris naissance en mon âme; il en est l'auteur, il est une source permanente de sainteté et de béatitude. L'homme Jésus est donc le sauveur de l'humanité, *son œuvre de la rédemption* correspond au fait de la justification régénératrice. Cette œuvre est, comme la justification, un fait naturel, parce qu'elle occupe une place dans l'histoire et que les événements y avaient préparé l'humanité; mais c'est bien plutôt encore un *fait surnaturel et miraculeux*, parce que

c'est l'œuvre, non d'un homme ordinaire, mais de l'homme né de Dieu et de la Vierge, de l'homme qui a été Dieu avant d'être devenu homme, et qui est Dieu éternellement.

Le chrétien aime Dieu d'un amour libre; il est devenu chrétien par une foi libre et sent qu'il serait resté objet de la colère de Dieu, s'il n'avait pas cru. Dieu agit donc envers l'humanité comme envers des êtres ayant une volonté libre et consciente. Il s'ensuit que l'état de l'homme naturel, sa captivité dans les liens de la mort et du péché durent aussi être amenés par un acte de la libre détermination de la volonté humaine. Mais comme c'est notre constitution même, la nature corrompue dans laquelle nous naquîmes, un penchant inné vers le mal, qui nous rendent incapables d'aimer Dieu et de vivre d'après sa volonté, et comme il ne fut point en notre pouvoir de nous soustraire à cette domination, et de nous décider contrairement à ce penchant, nous ne sommes pas nous-mêmes auteurs de notre corruption, nous sommes plutôt sous les conséquences fatales d'une détermination de la volonté humaine antérieure à notre naissance et à celle des hommes qui sont comme nous pécheurs par leur nature et sous les conséquences de l'action par laquelle le premier homme, le père de notre race, a désobéi librement à la volonté divine. Le péché fut donc une chute, et l'œuvre du Christ un *rétablissement*, le rétablissement de l'humanité incapable de se sauver elle-même et de rentrer dans sa communion primitive avec Dieu et dans une position conforme à sa destinée.

Nous avons indiqué deux faits, l'un subjectif, mon rétablissement dans une communion de vie et d'amour

avec Dieu par la foi en Jésus, l'autre objectif, la réalisation de cette communion, qui eut lieu une fois pour toutes et pour le bien de l'humanité dans la personne de l'homme Jésus de Nazareth, deux faits qui forment ensemble le christianisme. *La communion d'amour entre Dieu et l'humanité rétablie par Christ et ouverte à la foi*, c'est là le grand fait qui est l'objet de notre science.

Approcher de Dieu, lui parler, trouver en un ordre de choses divin et surnaturel la force et la consolation que ne donnent pas ce monde, c'est là un besoin inné de l'âme humaine, ce fut dans tous les temps et chez tous les peuples l'objet de bien des vœux, et le but d'une foule d'actes et de cérémonies. Les *religions* des différents peuples sont des expressions plus ou moins claires du désir de l'humanité d'entrer en communion avec Dieu, et des essais plus ou moins heureux d'y parvenir. Le christianisme, tel que nous l'avons défini, est la religion par excellence et n'en reconnaît pas d'autre. Parler d'une *religion juive*, est au moins inexact. Le peuple d'Israël, dont sortit Jésus le Christ, a eu la mission de préparer le monde à sa venue en la préfigurant. Le péché est, comme nous l'avons vu, un fait historique; il dut provoquer une réaction divine contre ses conséquences malheureuses, contre l'empire de la mort et contre la chute absolue, et nous avons en effet dans l'histoire des notices d'interventions divines, qui commencent dès le premier jour du péché, et qui se terminent par l'apparition du Christ. Le peuple juif fut le théâtre de ces actes divins, son histoire est une histoire sacrée. Dans tous les temps qui précédèrent la venue du Messie, Dieu fut en relation avec son peuple

élu, pour le diriger et s'y manifester; mais les Israélites avaient pleine conscience que la communion entre Dieu et Israël n'était que provisoire, relative et limitée, et attendaient dans un glorieux avenir le jour où l'humanité devait être complétement unie à Dieu par Christ, la réalisation de la religion.

Le fait subjectif de la justification régénératrice est la clef du fait objectif de l'expiation rédemptrice. Grâce au premier nous comprenons le second; dans l'état actuel de notre communion avec Dieu nous avons l'explication de la manière dont elle fut réalisée en Christ. Le fait subjectif est la preuve de la réalité du fait objectif, l'un dépend de l'autre, l'un tient à l'autre, l'un présuppose l'autre. Nous en concluons que le chrétien seul peut avoir une pleine certitude de la réalité du christianisme, et une pleine connaissance de sa nature, et nous demandons *que le dogmatiste soit chrétien.*

Après avoir défini le christianisme, voyons comment nous parviendrons à en faire une exposition scientifique? Si le christianisme était un enseignement, un ensemble de leçons morales ou philosophiques, le dogmatiste qui aurait à réunir ses idées en système aurait une tâche facile et ne serait dans l'embarras que quant aux sources dans lesquelles il doit les puiser. Mais le christianisme est un fait, un fait ayant une existence réelle dans l'âme même du dogmatiste; celui qui doit l'exposer sous la forme d'un système le trouve et le possède de la manière la plus immédiate dans sa propre expérience.

Si cette expérience ne consistait que dans une série de nouveaux sentiments, le dogmatiste aurait la tâche éminemment difficile de les analyser et de les exprimer

par la pensée. Mais ce n'est pas du cœur seul que s'empare le christianisme tel que nous l'entendons : l'homme entier est placé en communion avec Dieu, l'homme entier avec sa volonté, sa raison, son cœur, de même que la foi par laquelle il est devenu chrétien est en même temps une conviction, c'est-à-dire un fait de l'intelligence, une détermination de sa volonté, un sentiment de son cœur. Le chrétien a nécessairement conscience de son état et par conséquent une série de connaissances, *d'idées qui font partie intégrante de son expérience du christianisme.* Ainsi, il ne serait pas ce qu'il est, s'il ne savait pas ce que signifie être chrétien, c'est-à-dire être justifié et régénéré, ce qu'il était avant d'être chrétien, objet de la colère de Dieu et esclave du péché, de quelle manière il a été sauvé, c'est-à-dire par la foi en Christ, qui a vécu, qui est mort pour lui, s'il ne savait pas quelle est la volonté éternelle que ce Dieu a réalisée dans son œuvre d'amour.

Le chrétien n'est pas chrétien sans savoir ce qu'il est ; un élément essentiel de l'expérience chrétienne du dogmatiste consiste donc dans une série d'idées se rapportant soit à des faits subjectifs, soit à des faits objectifs et historiques, soit à leurs prémisses éternelles. Quoique très-différentes entre elles, elles ont cependant une source commune, l'expérience chrétienne ; elles ont la même nature, car ce sont des idées chrétiennes, considérées comme des éléments essentiels de la foi chrétienne, et elles ont pour principe de leur coordination l'idée centrale de la communion de l'homme avec Dieu. Elles existent avec plus ou moins de clarté dans la conscience de chaque chrétien. Le dogmatiste n'a d'autre tâche que de recueillir ces idées, d'établir qu'elles sont

réellement l'expression des faits de l'expérience chrétienne, de les analyser, de leur donner une forme claire et précise et de les réunir en un système, en faisant voir comment l'une tient nécessairement à l'autre, résulte de l'autre, ou la présuppose, et comment toutes ces idées forment un ensemble nécessaire et logique.

Quel sera le résultat de ce travail? Le dogmatiste en développant sous la forme d'un raisonnement les idées qui font partie de son expérience chrétienne, reproduit la connaissance la plus immédiate qu'il puisse avoir du christianisme, expose le christianisme d'une manière scientifique, et supposant que son expérience soit vraie et sa description pure et sincère, son exposition sera à la fois complète et exacte. Aucun fait ne peut lui échapper; chacun trouve sa place dans l'ensemble et avec sa place son explication.

A côté de la théologie historique et de la théologie pratique, se range donc une troisième science, la théologie systématique ou la dogmatique, *la science des idées chrétiennes qui font partie intégrante de l'expérience chrétienne du dogmatiste.* Nous disons *théologie systématique ou dogmatique*, parce que d'ancienne date ces deux termes sont identiques, et ce n'est que d'une manière arbitraire qu'on a donné soit à la théologie systématique tout entière, soit à l'une de ses parties, le nom d'*éthique.*

La dogmatique s'appelle théologie *systématique*, parce que ses divers éléments ne sont pas juxtaposés d'une manière arbitraire, mais sont intimement liés entre eux par des principes immanents. L'idée centrale de la communion avec Dieu est le principe qui domine l'ensemble et la disposition des idées; toutes les autres

s'y rapportent, et de leur connexion avec l'idée fondamentale dépendent leur valeur dogmatique et la place qu'elles occupent. Le résultat est un ensemble organique, un système.

Par sa méthode la dogmatique peut se comparer à la *philosophie*, qui est aussi une science systématique; mais elle en diffère par son objet. La philosophie s'occupe de l'homme naturel et de l'ordre naturel des choses; la dogmatique a pour objet l'homme régénéré et la communion de l'humanité avec Dieu, c'est-à-dire un ordre de choses divin et miraculeux.

De même que le philosophe se base sur un fait qui ne se démontre pas: «je pense!», et que le moraliste présuppose la conscience morale, de même le dogmatiste part d'un fait irrécusable: «je suis chrétien!» et ce point de départ a pour lui la valeur d'un axiome. Le sceptique peut mettre en doute la pensée, le matérialiste peut nier la raison pratique, l'adversaire du christianisme peut prétendre que la régénération n'est qu'un rêve, mais ils sont obligés de reconnaître la légitimité des sciences qui se basent sur ces principes. Le point de départ une fois admis, quoique personne ne soit forcé de l'admettre, la dogmatique a un objet vrai et réel, elle est une science, *la science du christianisme.*

Le dogmatiste ayant à exposer sa propre expérience, il va sans dire que celle-ci doit avoir un caractère universel; elle ne doit contenir que des notions communes à tous les véritables chrétiens. A cette condition seulement notre méthode *subjective* ne sera pas une méthode *arbitraire.*

Mon expérience chrétienne, pour être universelle,

doit être vraie; elle doit être réellement l'expression des faits qui constituent le christianisme. Toute autre idée, née de la raison contemplative ou discursive, doit être sévèrement bannie.

Enfin il faut que le christianisme dont j'ai fait l'expérience, que mon christianisme soit pur; que les faits dont j'ai à rendre compte soient réellement des faits divins dans mon âme. Ma vie religieuse, qui est l'objet de mon observation, doit être une vie nouvelle, opposée à la vie antérieure, comme la lumière est opposée aux ténèbres, la vie à la mort, le bien au mal. Je ne suis chrétien que si je suis né d'en haut, régénéré, converti par une action divine. Mon christianisme m'est tout entier venu du dehors; c'est un don gratuit que Dieu m'a fait par sa grâce, et je n'ai qu'à le saisir par la foi. C'est dans la personne du Christ que le christianisme a une existence indépendante et au-dessus de l'humanité; c'est en lui que se trouvent pardon, rédemption et justice; c'est de lui que nous avons le Saint-Esprit régénérateur, source de toute vie religieuse. L'existence éternelle et perpétuelle de l'homme-Dieu à côté du Père est la condition absolue du salut de l'humanité; l'homme s'empare par la foi et de la personne et du salut.

Mais pour que l'homme puisse croire, il faut qu'il sache; il faut qu'il ait connaissance du salut, et qu'à cet effet la rédemption lui soit prêchée. Si donc il y a un fait divin, la rédemption par Christ, il faut qu'il y ait aussi une *parole divine;* il faut que Dieu ait proclamé la signification et la valeur de son action, qu'il ait révélé le sens de sa manifestation. La réalité du salut a pour conséquence l'existence de l'Évangile, de la nouvelle du salut. Nous en concluons que le christia-

nisme, existant hors de moi d'une manière objective comme un fait, existe de même hors de moi sous la forme d'un enseignement ou d'une prédication, révélant la signification de l'amour du Christ, la manière dont nous pouvons nous en emparer, et son efficacité dans l'âme du croyant (*σοφία τοῦ θεοῦ*, 1 Cor. II, 7; *λόγος σοφίας*, 1 Cor. XII, 8; *ἐκθεσις τῆς τοῦ θεοῦ ὁδου*, Act. XVIII, 26; *ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων*, 2 Tim. I, 13).

L'homme de bonne volonté ajoute foi à cette prédication. Par foi nous entendons ici tout d'abord un assentiment, un acte de l'intelligence, par lequel nous adhérons à cet enseignement, par lequel nous déclarons que nous le croyons vrai. Nous n'avons pas besoin d'ajouter qu'avec notre intelligence toute notre personnalité doit adhérer à la prédication et par suite à l'objet de la prédication.

Cet enseignement a pour objet un fait surnaturel, qui ne peut se démontrer à la raison humaine, un fait miraculeux, opposé à l'ordre naturel des choses. L'œuvre de la rédemption par Christ est incompréhensible à l'homme aussi longtemps que celui-ci n'en a pas fait l'expérience; elle est absurde à ses yeux tant qu'il n'a pas reconnu que les choses de ce monde sont insuffisantes pour lui donner la vie et le bonheur, et que ses facultés sont détériorées par le péché. Pour être apte à recevoir le salut, il faut que je reconnaisse d'abord l'incompétence de ma raison, son entière incapacité de concevoir, de comprendre, de juger la prédication divine; il faut ensuite que j'accepte purement et simplement l'Évangile par une foi entière et vivante. Je conclus de ce devoir à la nécessité que l'enseigne-

ment du christianisme que nous cherchons soit organisé de nature à servir *d'autorité absolue en matière de foi.* Enfin, d'après tout ce qui vient d'être dit, il résulte naturellement que mon expérience chrétienne et la dogmatique, qui en est la science, doivent être entièrement conformes à cet enseignement.

En effet, nous savons que déjà avant l'apparition du Christ, toutes les fois que Dieu voulut intervenir miraculeusement dans le développement de l'humanité, il ne manqua pas de se révéler, soit pour trouver des instruments et des médiateurs de son action, soit pour manifester aux hommes ses desseins, en demandant leur assentiment et leur obéissance. Dieu parlait aux hommes par l'intermédiaire d'anges ou de prophètes. Chaque révélation signale un nouveau développement de l'histoire du salut, et l'homme ou la génération jugés dignes d'entendre la parole de Dieu, transmettaient religieusement à la suivante ce qu'ils avaient appris et cru. Ceux-là seuls étaient de véritables Israélites, des membres du peuple de Dieu, qui s'étaient laissé persuader de la vérité et de la divine autorité de ce qu'on leur enseignait sur le passé, sur la constitution actuelle et sur l'avenir du peuple d'Israël.

A la veille de la révélation en Christ, un nouveau prophète se leva en Israël; il demandait, au nom de sa mystérieuse vocation, que l'on crût à sa prédication, et que l'on se préparât à la prochaine manifestation du salut.

Enfin, quand le jour de Dieu fut venu, l'homme Jésus se manifesta comme le Christ, le Messie attendu, et révéla lui-même aux hommes la signification de sa venue, après avoir reçu dans le baptême la mission divine et le secours du Saint-Esprit (Luc IV, 14 : ἐν

δυνάμει τοῦ πνεύματος, Act. X, 38). Maintenant, proclama-t-il, les temps sont accomplis ; lui, Jésus, est personnellement médiateur d'une nouvelle alliance entre Dieu et l'humanité ; tous ceux qui croient en sa personne, qui ont confiance en son œuvre, et qui changent leur vie morale conformément à la foi, sont membres du royaume de Dieu, c'est-à-dire de la communauté de ceux que Dieu aime et bénit, et que Christ sauve et gouverne.

Tel est le ministère prophétique de Christ. Le peuple de l'ancienne Alliance était averti de la venue d'un pareil Messie (comp. Deutér. XVIII, 15 avec Act. III, 22 ; Ésaïe XL — LXVI). Christ se manifeste comme celui qui est venu réaliser cette espérance (Luc IV, 18-43) ; Fils de Dieu, Sauveur du monde, Roi dans le royaume des cieux, il eut sur la terre la mission de prêcher l'Évangile (Jean VIII, 25).

L'enseignement de Jésus consiste dans une série de doctrines qu'il donne pour des doctrines *divinement révélées*. Il demande que les hommes y ajoutent foi. «Croyez-vous?» est la question qu'il adresse ordinairement aux hommes, et par laquelle il leur demande d'exprimer leur assentiment à sa prédication, leur conviction qu'il dit la vérité. Son enseignement devait faire autorité ; il n'essaie pas de donner des preuves ; que les hommes acceptent ses doctrines, qu'ils les acceptent d'emblée, sans examen, sans hésitation, et ils comprendront la vérité de ce qu'ils auront cru (Matth. VII, 29 : *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*. Jean III, 31 et suiv. : *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστὶν. ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρει*. VIII, 14 et suiv. : *ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ· καὶ*

γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν. IX, 35; XII, 44. Matth. XI, 25 et suiv.: *ἐξομολογοῦμαί σοι, πατερ.... ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτά νηπίοις.* Luc V, 1: *λόγος τοῦ θεοῦ.* VII, 1 et suiv. etc.)

Le salut est destiné à tous les hommes de tous les temps, et le jour arriva où Christ cessa de prêcher. Son enseignement, livré simplement à la tradition, aurait bientôt perdu son intégrité et par conséquent son autorité. Mais Dieu, par l'organisation qu'il avait donnée au peuple d'Israël, avait pris soin que l'existence même de ce peuple fût un témoignage permanent de la révélation divine. Quelles mesures prit-il pour que la prédication chrétienne ne cessât de retentir, et pour que, doué d'une autorité absolue, un enseignement fût à jamais base de la foi humaine, source de toute connaissance humaine, preuve de toute notion dogmatique?

Avant de quitter les siens, le Seigneur leur avait promis que le Saint-Esprit viendrait prendre sa place et que cet esprit de vérité continuerait l'œuvre de la propagation de l'Evangile, en proclamant au monde la vérité divine et en donnant aux disciples une connaissance plus profonde et plus juste du mystère de Dieu en Christ (Jean XIV, 16, *παρακλητος* : celui qui enseigne. XV, 26; XVI, 13). Cette prédiction fut bientôt réalisée (Act. II, 5, 32; Gal. IV, 6). Agent divin (Rom. VIII, 11 etc.) et personnel (Rom. VIII, 26 etc.), le Saint-Esprit descendit sur les disciples; il confirma par sa venue miraculeuse la vérité de la prédication du Christ (Rom. VIII, 16), et tout en remplissant les croyants du souffle de sa vie et en achevant ainsi l'œuvre du Christ en eux (Jean III, 3), il les éclaira afin qu'ils

pussent comprendre ce qui jusque là leur était encore obscur et douteux. Ce fut sur l'autorité immédiate du Saint-Esprit que les premiers disciples crurent en Christ, et au nom de son apparition merveilleuse que saint Pierre appela à la foi la foule des assistants.

Mais le Saint-Esprit agit-il toujours comme au jour de la Pentecôte, c'est-à-dire d'une manière miraculeuse et immédiate? Est-il nécessaire, comme l'ont prétendu certains mystiques, que l'homme reçoive des communications directes du Saint-Esprit, s'il veut être sûr de la réalité de sa foi et connaître la vérité? L'histoire de la révélation nous montre au contraire que Dieu agit le plus souvent au moyen d'instruments de sa puissance; dans l'ancienne Alliance c'étaient des hommes choisis, les patriarches, Moïse, les prophètes, qui étaient témoins et médiateurs de la révélation divine, ou c'était le peuple tout entier qui servait d'organe à sa manifestation. Dans la nouvelle Alliance aussi le Saint-Esprit se créa un instrument de son intervention, il établit l'Eglise.

En effet, tous ceux qui avaient participé à cette première dispensation du Saint-Esprit et ouvert leur cœur à ses effets salutaires, se sentirent dès ce moment unis par des liens plus forts que ceux de la parenté et de la nationalité. Un même esprit les pénétrait; un même Christ les avait sauvés, le même Dieu tout puissant, dont tous étaient redevenus les enfants, était l'objet de leur invocation; chacun reconnaissait l'autorité du même roi; tous participaient au même baptême, une même croyance les rendait bienheureux. Aussi la multitude des croyants (Act. IV, 32) se constitua immédiatement en une nouvelle communauté au

sein du judaïsme, un nouveau peuple se recruta parmi les Juifs et les Grecs, le véritable peuple élu, l'Israël de Dieu, le troupeau du Christ, dont chaque membre était en union personnelle avec Dieu, sauvé par la foi et sanctifié par le Saint-Esprit. Cette congrégation des croyants, cette *communauté des saints* s'appelle l'Eglise.

Cette institution n'est pas l'œuvre du hasard ou le résultat d'un contrat tout humain ; elle est essentiellement une *institution du Saint-Esprit* qui accomplit ainsi la volonté de Dieu et acheva l'œuvre du Christ. Dieu voulait être le Père d'une humanité sauvée et sainte à son image. Jésus s'adressait avec son Evangile non à des individus isolés, mais au peuple, à l'humanité (Luc III, 18 : *εὐηγγελίζετο τὸν λάον*). L'union des croyants forme son dernier vœu (Jean XVII, 21), la fondation d'un royaume de Dieu fut le but de sa venue (Jean XVIII, 37), et lui-même prédit qu'il bâtirait l'Eglise sur le rocher de la foi (Matth. XVI, 18).

L'Eglise, que le Saint-Esprit a établie, n'était et n'est encore que la réalisation incomplète de son idée. Car elle se compose de membres qui tous sont loin d'être des chrétiens parfaits, qui tous sont de pauvres pécheurs, mais des pécheurs sauvés. Elle vit dans ce monde rempli de maux, et en partage la faiblesse. Elle est matériellement séparée de Christ son maître, et traverse par conséquent une longue époque de luttes et de douleurs. Mais malgré les imperfections qui l'entachent ici-bas, elle est néanmoins l'Eglise de Dieu, l'institution du Saint-Esprit. Le royaume que Christ était venu fonder (Matth. VII, 21; XII, 28; XXI, 43 etc.), et qui trouva sa réalisation dans l'Eglise, devait, dans un développement historique, s'étendre, se forti-

fier intérieurement et extérieurement, se rapprocher chaque jour davantage de son idéal, se laisser remplir de plus en plus de l'esprit de sainteté. Ce ne sera qu'à la fin des temps que l'Eglise aura réalisé son idée, atteint son but, et qu'elle sera véritablement et complétement le royaume de Dieu, l'Eglise une, sainte et universelle (Matth. XIII, 24 et suiv. Parabole de l'ivraie, XIII, 31 et suiv. Parabole du grain de sénevé XIII, 47. Parabole du filet. Comp. encore sur le développement de l'Eglise: Eph. IV, 12 et suiv. *οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* II, 21; *οἰκοδομὴ αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ* etc.).

En attendant le jour où le parfait remplacera l'imparfait, Christ et le Saint-Esprit dirigent l'Eglise et la gouvernent en la purifiant et la sanctifiant.

La communauté des croyants est donc, malgré son imperfection et les défauts dont elle est encore entachée, l'Eglise de Dieu, voulue par Christ, fondée par le Saint-Esprit. Cette union est toute morale, c'est la foi du cœur qui forme le lien social et non un acte purement extérieur, non une constitution toute légale, ou un gouvernement visible, non pas même le baptême s'il n'a été qu'une cérémonie (Comp. Luc XVII, 20: « Le royaume de Dieu est au dedans de vous. » Jean XV, 6. XVII, 20, où Jésus dit dans sa prière pontificale pour l'Eglise: « Je prie pour tous ceux qui croiront en moi. » Act. IV, 22 : « la foule des croyants. »)... Elle est invisible dans son essence, car la foi est un secret du cœur, un lien spirituel et intime; jamais nous n'avons la certitude complète qu'un homme est véritablement membre de l'Eglise. Cependant cette union invisible se manifeste au dehors et d'une manière visible dans le culte,

dans des confessions de foi, dans des actes auxquels participe l'ensemble des membres. *L'Église invisible est nécessairement aussi une Eglise visible.* Aussi bien qu'on peut parler de l'Église d'une époque, de l'Église d'un endroit, de même partout où il y a une communauté professant la foi en Christ, écoutant sa parole, recevant ses sacrements, il y a une Église. Ainsi saint Paul adresse son épître à l'Église de Corinthe : *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ιησοῦ, τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ*, et comme une adresse suppose un récipiendaire visible, il devait se figurer sous le nom d'Église de Corinthe une corporation de fidèles, une Église invisible, qui cependant se rendait visible et palpable. L'Église de Dieu, visible et invisible à la fois, a une existence tellement réelle, ses membres sont unis par de tels liens, que les apôtres comparent l'Église à un puissant *organisme* dont Christ est le centre vivant, à un *corps* dont il est le chef et sans lequel il ne serait pas ce qu'il est, à un *temple* dont chaque croyant est une pierre vivante (Comp. Eph. I, 22 etsuiv.: *ἐκκλησία, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου*, II; 19 et suiv., *κατοικητηριον τοῦ Θεου ἐν πνεύματι*, IV, 12; Col. I, 18, *αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σὠματος, τῆς ἐκκλησίας*. Rom. XII, 4-6 : *οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν*, 1 Cor. XII, 12; 1 Tim. III, 15 : *οἰκος Θεοῦ, ἥτις ἐστιν ἐκκλησία*, 1 Pierre II, 5 etc.).

Cet organisme est animé de l'esprit divin qui le meut et le dirige ; ce corps vit de Christ qui tient à l'Église comme l'Église tient à lui, qui l'aime comme sa fiancée (Eph. V, 21 et suiv.; Apocal. XXII, 17), qui en est inséparable, qui a en elle sa représentation et la

plénitude de son individualité. Ce temple enfin, cet édifice spirituel est rempli de la gloire de Dieu et de la plénitude de l'esprit divin qui le comble de ses dons (1 Cor. I, 5 : *ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ;* 1 Cor. XII, 12 ss.).

Nous croyons donc mal fondée l'opinion d'après laquelle il y aurait deux Églises distinctes, l'Église invisible et l'Églises visible. Nous ne connaissons qu'une Eglise à la fois imparfaite et visible, sainte et invisible. Mais dans quelle intention le Saint-Esprit l'a-t-il fondée ? L'Église, douée de tous ces attributs, riche de tous ces trésors, devait dorénavant servir d'organe et d'instrument au Saint-Esprit. Elle est une *institution divine pour propager l'Évangile et pour dispenser la grâce divine.* Elle contient renfermée en elle, attachée à elle, la plénitude des dons du Saint-Esprit ; c'est en son nom et avec l'aide de cet Esprit qu'elle prêche la vérité divine ; c'est par elle que les hommes qui ajoutent foi à sa parole sont réunis à Christ et reçoivent la grâce (Matth. XVIII, 17 et suiv.). L'Église existe toujours avant ses membres ; ceux qui par elle arrivent au christianisme deviennent à leur tour porteurs de cette vocation, participent à toutes les richesses de l'Église et ont la mission d'aider à son édification intérieure et extérieure.

Telle est la mission de l'Église dont nous avons formulé la nature et les attributs ; tel est le ministère à l'exercice duquel le Saint-Esprit assure sa présence continuelle, sa protection et son autorité. Nous avons surtout intérêt à savoir que l'Église a la mission de témoigner de la vérité divine ; elle possède cette vérité dans son sein ; saint Paul l'appelle la base et la colonne de cette dernière (1 Tim. III, 15) ; elle est donc l'autorité en matière de foi que nous cherchons.

Nous croyons avoir, par ce qui précède, établi l'existence réelle et objective d'un enseignement du christianisme pratiqué par l'Église et faisant autorité en matière de foi et de dogmatique; essayons de définir la *forme de cet enseignement.*

L'individu ne connaît le christianisme que tel qu'il en a fait l'expérience; l'Église, étant une réunion d'individus, combine leur expérience commune; communauté de croyants, elle prêche et professe la foi qui les unit. C'est sous cette *forme subjective* que l'Église possède et enseigne la vérité.

Cette forme n'est que *relativement parfaite;* elle est sujette au développement et par conséquent temporaire. Ceci est le cas pour l'expérience chrétienne de l'individu, qui est nécessairement plus grande chez l'homme mûr que chez l'enfant, plus claire et plus précise chez le chrétien intelligent que chez ceux qui sont faibles dans la foi. Les uns et les autres ont le devoir de croître dans la foi, d'augmenter leurs connaissances, d'élargir leur expérience, et ce ne sera que dans l'autre monde qu'ils posséderont la plénitude de la sagesse. La grande individualité qui s'appelle Eglise, doit aussi, comme nous l'avons vu, croître et se développer (Eph. IV, 13); elle a son enfance et son âge mûr; sa foi se développe lentement, et elle possède la vérité chrétienne sous une forme imparfaite (2 Cor. IV, 7) « dans un vase de terre. » Au commencement de son histoire son expérience est encore vague, indécise; elle possède l'ensemble de la vérité, mais sans avoir conscience de tous ses trésors; sa compréhension s'arrête à quelques faits généraux. Mais arrive un faux prophète enseignant des doctrines erronées, alors l'Église se voit obligée de

consulter sa foi, de réfléchir sur ce qu'elle doit opposer à cette fausse doctrine, d'approfondir par là son expérience et de fixer son opinion. La génération suivante continue cette œuvre ; au milieu des luttes, vis-à-vis des hérésies, l'Église formule de plus en plus nettement sa pensée, chaque erreur écartée l'enrichit d'une vérité, et à chaque nouvelle question soulevée, débattue et résolue, la foi, abstraite et indécise d'abord, devient plus concrète et plus explicite. L'Église élargit ainsi de plus en plus son expérience et pénètre dans les profondeurs de sa foi, jusqu'à ce qu'enfin elle ait entièrement conquis et épuisé le trésor de la vérité chrétienne et qu'elle se soit élevée, par la grâce de Dieu, à la pleine et entière connaissance des choses divines.

Jusqu'à ce jour glorieux, sa connaissance est, comme nous l'avons vu, restreinte à une expérience incomplète et imparfaite qui, transmise d'une génération à l'autre, s'appelle *tradition*. Mais ce n'est pas une tradition purement humaine ; le Saint-Esprit surveille ce développement, écarte l'erreur, empêche que la vérité chrétienne moulée dans cette forme ne soit falsifiée. Grâce à son aide, l'expérience de l'Église est toujours la forme la plus adéquate possible de la vérité à une époque donnée. L'homme isolé a rarement une expérience également profonde de toutes les parties du christianisme ; souvent il exagère et dénature un côté de la vérité au profit de l'autre. La foi commune à tous les croyants est moins sujette à de pareilles exagérations arbitraires et subjectives ; elle est plus harmonieuse, plus riche, plus complète. L'Église qui renferme en son sein les caractères et les nationalités les plus diverses, est aussi placée au-dessus des différentes

écoles et elle cherche la vérité dans la synthèse des opinions controversées.

Si tel est le caractère de la doctrine de l'Eglise, il est évident que le dogmatiste doit lui soumettre son système, se laisser inspirer, guider et juger par elle. Membre de l'Église, il doit croire et parler avec l'Église, et l'Église compte trouver en lui un membre fidèle et un organe de sa foi. Il doit donc être à même de prouver que les vérités qu'il enseigne ont été de tous temps, dans une forme moins développée peut-être, crues et professées par l'Église. En second lieu, il doit pouvoir prouver que s'il a apporté quelques changements à l'exposition que l'Église a donnée de sa foi, il n'a fait que tirer fidèlement les conséquences du développement historique du dogme, et qu'il a ainsi agi dans l'esprit de l'Église.

La dogmatique est donc autant science de mon expérience individuelle que *science de l'expérience chrétienne de l'Église.* La vérité chrétienne, considérée sous cette dernière forme, s'appelle *dogme.* Un dogme est une opinion subjective jouissant cependant d'une certaine autorité objective (comp. Act. XVI, 4). C'est pour nous la foi de l'Église, formulée d'une manière concrète, c'est l'expression que l'Église donne à son expérience, le résultat actuel de son développement intellectuel. Dans ses dogmes, l'Église proclame quel est le bien dont elle se glorifie, comment elle comprend les choses divines, ce qu'elle croit et ce qu'elle admet. Ses dogmes ont une substance éternelle, mais contenue dans une forme humaine; ils sont d'une nature subjective et cependant le chrétien y voit une doctrine qui a existé avant lui, parce qu'il est devenu chrétien

par elle, qui existe maintenant en lui parce qu'il est membre de l'Église, mais aussi au-dessus de lui, parce qu'elle est doctrine de l'Église et du Saint-Esprit.

Toute opinion conforme à la foi de l'Église, aux dogmes, s'appelle *orthodoxe; hétérodoxes,* au contraire, sont les conceptions purement subjectives et arbitraires dans lesquelles l'Église ne reconnaît pas l'expression de son expérience.

La dogmatique doit être nécessairement orthodoxe, science des dogmes, c'est-à-dire de la foi de l'Église. Nous avons considéré l'enseignement de l'Église dans son origine et dans sa nature, il nous reste à en trouver les *organes et les interprètes authentiques.*

En premier lieu, ce sont ceux que l'Église a chargés du ministère de la parole, ceux qui ont la mission de propager la foi de l'Église parmi ceux qui n'en sont pas encore membres et de contribuer à son développement dans le cœur des croyants. Ils ont donc à enseigner; les véritables ministres de l'Évangile n'enseignent que la foi de l'Église dont ils sont les organes. Le dogmatiste doit être à même de démontrer autant que possible la *conformité de son enseignement avec celui des ministres et prêtres de l'Église de tous les temps.*

Mais ces ministres parlant aux simples d'esprit enseignent le christianisme sous une forme populaire (1 Cor. III, 2). Lui donner une expression scientifique, c'est la tâche des docteurs de l'Église, c'est-à-dire de ceux qui par leur talent, leur science, leur expérience plus avancée, sont devenus aptes à pénétrer dans les profondeurs de la foi, à en embrasser toutes les parties et à la reproduire d'une manière plus précise, plus complète, plus élevée. Le dogmatiste doit pouvoir invo-

quer en faveur de son exposition du christianisme l'*enseignement de tous les docteurs de l'Église.*

Il s'entend de soi-même qu'il n'y a que les docteurs orthodoxes qui puissent faire autorité en matière de dogme, et que ceux que nous citons comme témoins de la foi de l'Église en doivent être réellement les organes. Il faut que l'Église reconnaisse leur enseignement comme expression de sa croyance et en proclame l'orthodoxie. Dès les premiers temps on vit surgir des docteurs qui enseignaient des opinions dans lesquelles l'Église ne reconnaissait plus sa foi, et agissaient ainsi soit ouvertement soit en secret contre l'Église. Pour repousser de pareilles hérésies et venger la vérité dénaturée, les ministres et les docteurs que l'Église reconnaissait comme ses véritables représentants, se réunissaient en assemblées ou conciles, examinaient les questions en litige et écartaient au nom de l'autorité de l'Église et du Saint-Esprit l'erreur comme hérésie et proclamaient l'orthodoxie de l'opinion opposée. Le dogmatiste a donc à démontrer *son accord avec les symboles et les déclarations des conciles.*

Mais ici nous nous trouvons en face d'une grande difficulté. Pour qu'un concile fasse autorité, il faut que l'Église le reconnaisse comme son représentant, que l'universalité des croyants sanctionne ses décisions. Comment constater cette approbation? Un suffrage universel est impossible, car comment distinguer les véritables membres de l'Église, les votants, de ceux qui ne le sont qu'en apparence et dont le nombre est nécessairement toujours très-grand? A quel signe reconnaîtrons-nous qu'une assemblée est la représentation visible d'une Église essentiellement invisible? Un

concile est avant tout représentation *de l'Eglise dans le sens impropre du mot*, c'est-à-dire d'une société religieuse constituée et organisée à la façon d'un État. Arrêtons-nous un instant à cette nouvelle observation.

L'Église dont nous avons traité jusqu'ici, l'Église de Dieu, invisible et visible à la fois, a une existence locale. Or une pareille communauté locale ne peut exister longtemps sans que les besoins matériels qui surgissent dans toute association, les formes du culte et les lois de l'ordre la poussent à se constituer d'une manière légale et extérieure; elle compte ses membres, elle délibère, elle se donne des lois et un gouvernement. Il va sans dire que ces lois sont tout humaines comme l'autorité de ce gouvernement; le chrétien s'y soumet parce que son Dieu est un Dieu qui aime l'ordre et qui hait le désordre. Il s'entend de soi-même, en second lieu, que beaucoup de personnes peuvent se soumettre aux lois de cette communauté et en devenir par conséquent membres, sans être par là-même membres de la véritable Église. — L'Église locale, poussée par la même nécessité, se met en rapport avec d'autres communautés, qui ont avec elle soit la même origine, soit la même nationalité, soit le même intérêt. En s'associant, ces communautés conviennent d'une constitution qui doit régler leurs rapports, et placent à leur tête un gouvernement pour la mettre en exécution. Elles forment ensemble une société unie par des lois humaines dans un intérêt temporaire. Cette société c'est l'Église, mais l'Église considérée comme une institution humaine, qui est loin d'être identique avec l'Église dans le sens restreint du mot, avec l'institution divine, la communauté des saints.

L'institution divine n'a d'autre principe constitutif que le Saint-Esprit avec sa parole et ses sacrements; la communauté des saints, invisible quant à ses membres, n'a d'autre gouvernement que celui de Christ. Cette véritable Église peut embrasser, nous ne le nions pas, toute une société religieuse s'appelant Église dans le sens impropre du mot; il se peut que cette dernière ne soit composée que de croyants, mais il se peut aussi que des Églises locales en fassent partie, dans lesquelles la majorité des membres ne sont chrétiens que de nom; il se peut que l'association entière tombe dans l'hérésie.

On comprend que nous avons raison en demandant aux conciles et aux synodes de nous prouver qu'ils représentent la vraie Église de Dieu. Cette question est moins importante pour le laïque, qui est souvent matériellement incapable de contrôler l'autorité des conciles et de mesurer d'après celle-ci la foi qu'il veut ajouter à la prédication de l'Église; il se peut qu'à côté de ceux qui sont hétérodoxes, en ayant la conscience de l'être, beaucoup professent à leur insu de fausses doctrines. Mais nous sommes en droit d'avoir cette confiance dans la justice divine que Dieu permet l'existence d'une Église comme institution divine aussi longtemps seulement que sa prédication peut, malgré ses erreurs, conduire les âmes au salut et dans le sein de la véritable Église. La dogmatiste au contraire, auquel importent avant tout la pureté et l'intégrité de la doctrine, doit, même au risque d'être obligé de renoncer à la preuve par l'Église, chercher un critère de la vérité et de l'authenticité d'un enseignement qui prétend émaner de l'Église, un signe caractéristique et sûr, qui lui per-

mette de juger et de discerner, *une autorité servant de base à l'autorité de l'Église.*

Ce fut au quatrième siècle surtout que l'Église se vit obligée de chercher un nouveau témoin de la vérité, alors qu'au nom d'une partie de la chrétienté, de prétendus conciles canonisaient des erreurs et qu'une grande partie de l'Église extérieure était ainsi tombée dans l'hérésie. Cette autorité pouvant servir de contrôle à l'autorité de l'Église, elle la trouva dans le *ministère des apôtres.*

Nous appelons apôtres tout d'abord douze hommes qui ont été témoins de la vie, de l'œuvre et de la prédication du Christ (Act. I, 20), Christ les a spécialement élus à cet effet (Matth. IV, 19 etc.); il les distingue continuellement de la masse de ses disciples; il consacre à eux seuls une grande partie de son temps; il leur confère une puissance extraordinaire (Matth. X, 5; Act. II, 42 et suiv.), et des droits qui au fond appartiennent à l'Église tout entière (Jean XX, 21 et suiv.); il les charge particulièrement de la propagation de l'Evangile (Matth. IV, 19, XXVIII, 19; Jean XV, 27) en leur promettant l'assistance efficace du Saint-Esprit, et comme récompense dans le ciel une gloire et une puissance hors ligne (Matth. XIX, 28). A ces douze se joignent saint Paul (Eph. I, 1; 1 Cor. IX, 1 etc.) que Christ a miraculeusement appelé à cette charge en lui manifestant sa gloire céleste, et quelques autres personnages marquants de l'Église des premiers temps (2 Cor. VIII, 23), qui exerçaient, il est vrai, leur autorité apostolique sous la direction des précédents. Tous se distinguent des autres ministres de l'Évangile mention-

nés dans le Nouveau Testament, des prêtres ou anciens, en ce qu'ils ne sont pas comme ceux-ci attachés exclusivement au service d'une communauté. Ils ont la mission plus générale de fonder des Églises et de diriger le développement de l'Église naissante. Ils s'attribuent une grande autorité (1 Cor. XIV, 28. «Dieu a institué en premier lieu l'apostolat.» Comp. Eph. IV, 11); ils s'appellent colonnes de l'Église (Gal. II, 9); ils installent des prêtres dans les Églises, en leur donnant des instructions et des conseils; les yeux des fidèles et des pasteurs sont continuellement dirigés sur eux. Enfin ils décident en matière de foi dans les questions litigieuses qui surgissent dans les diverses communautés, et revendiquent de l'autorité pour leur jugement (2 Cor. XI, 4; Gal. I, 9). Les paroles du maître (Matth. XVI, 18 et suiv.; Luc XXII, 12; Jean XXI, 15 et suiv.), le respect des disciples (Gal. II, 7 et suiv.), l'histoire apostolique (Act. I, 15; II, 14 etc.) placent en tête de ce collége sacré l'apôtre Pierre.

Nous voyons que la première Eglise soumettait sa foi à l'autorité normative des apôtres, et qu'une communauté n'était véritablement Église de Dieu que si elle était Eglise apostolique, fondée sur leur enseignement et dès lors en droit d'en appeler à leur autorité et de revendiquer leur patronage (Eph. II, 19-22). Pouvons-nous encore aujourd'hui reconnaître l'Église à son apostolicité? pouvons-nous nous baser sur l'autorité des apôtres, et de quelle manière le pouvons-nous? Ici nous sommes en présence de deux opinions contraires.

Les uns répondent à notre question par les considérations suivantes: quoique nul document sur la fondation de l'Église ne nous oblige à croire que Christ en

créant l'apostolat ait eu en vue une institution permanente, il est cependant de fait que les apôtres eurent, aussi bien que les *anciens,* des successeurs qui, sous le nom d'*évêques,* s'établirent comme héritiers de la puissance des apôtres, comme chefs et directeurs de l'Eglise. A leur tête se plaça le successeur de saint Pierre avec l'autorité et les droits qui avaient mis saint Pierre lui-même à la tête des apôtres. L'Église eut donc dans son épiscopat, c'est-à-dire dans l'apostolat permanent, sa représentation visible, palpable, abordable. De son côté le pape, l'évêque des évêques, représente l'épiscopat et réunit en sa main leur autorité. Ses décisions sont le contrôle définitif en matière de dogme; la cour de Rome est la dernière instance que nous puissions invoquer; juge infaillible, le pape veille sur la pureté de la tradition, il approuve les conciles dont les décisions n'obtiennent que de cette manière une valeur ecclésiastique; enfin ce que le pape promulgue, ce que l'Église enseigne en son nom et avec son approbation, est apostolique, est vrai, et à partir de ce moment plus de doute, plus d'hésitation; un oracle visible répond à toutes nos questions, et forme notre dernière et incontestable autorité.

Pendant des siècles pas le moindre doute ne s'éleva sur l'infaillibilité du saint-siége; l'Eglise y trouva sa paix; les dogmatistes bâtirent sur elle leurs systèmes comme sur une base inébranlable.

Personne n'aurait osé attaquer les titres dont les papes appuyaient leur autorité. Mais tout à coup une cruelle découverte frappa quelques esprits distingués, enflamma le monde chrétien et fut le point de départ d'une immense catastrophe qui fit perdre au pape la

moitié de ses adhérents, et lui rendit un instant douteuse la conservation de l'autre moitié. Le saint-siége s'était évidemment trompé! Un acte important de son pouvoir dictatorial sur le dogme, la sanction papale donnée à une croyance repoussée jadis comme une hérésie, révolta tellement la conscience chrétienne que l'erreur était manifeste et que l'autorité du pape ne pouvait plus la soutenir. La Réformation renversant une décision du pape, dut renverser en même temps son autorité, opposer une négation formelle à la thèse fondamentale de son pouvoir, c'est-à-dire au principe de la succession apostolique et chercher un autre moyen pour établir l'apostolicité de l'Église.

Si les apôtres n'ont pas eu de successeurs dans leur ministère et dans leur autorité, l'apostolat a donc été un *ministère extraordinaire*, et la période pour laquelle il fut créé doit aussi avoir eu un caractère et une signification particulière. Cherchons si un pareil fait ne trouve pas sa place dans l'ensemble des faits chrétiens, si une nécessité intérieure ne nous oblige pas de l'admettre.

Longtemps l'Eglise, c'est-à-dire la communauté des croyants se recrutait dans un seul peuple; les fidèles Israélites étaient membres du royaume de Dieu; la loi du peuple juif, ses mœurs et son organisation étaient en même temps constitution de l'Église. La communion avec Dieu dépendait de l'union avec le peuple d'Israël. L'Église actuelle, au contraire, l'Église du Christ s'étend sur la totalité des peuples autrefois exclus de la révélation divine, et n'a plus rien de commun avec la loi mosaïque. Déjà peu de temps après sa fondation, la différence qui séparait Israël des gentils s'effaça devant l'union en Christ; des Grecs furent reçus dans l'Église

sans être obligés de renier leur nationalité, et la métropole Jérusalem déclara ouvertement que pour les croyants la loi mosaïque n'était plus obligatoire (Act. XV; Gal. I. II).

Dieu avait élu le peuple d'Israël pour être son peuple et lui avait promis de concentrer sur lui ses bénédictions et les dispensations de sa grâce. Si cependant l'Église s'étendit au delà des limites de cette nationalité privilégiée, Dieu a dû, au moins temporairement, rejeter son peuple; la transmission du salut des Juifs aux païens, la fondation d'une Eglise parmi les gentils a dû être en projet dans l'éternelle volonté de Dieu. Aussi saint Paul appelle-t-il ce projet un mystère dont les prémisses sont cachées dans les profondeurs insondables de la grâce divine (Rom. IX, 11; Éph. I, 1. 12 etc.). Mais si l'établissement de l'Église parmi les païens fut dans l'intention de Dieu, s'il fut un événement que les Juifs croyaient impossible, que les Gentils n'avaient jamais espéré, que les premiers chrétiens même n'acceptèrent qu'à contre-cœur et qui semblait à tous merveilleux et incompréhensible, Dieu lui-même et Christ, le Seigneur de l'Église, durent puissamment contribuer à l'amener. Ce fait merveilleux est nécessairement un fait divin, et comme l'histoire apostolique tourne autour de ce fait central et aboutit à lui, nous en concluons que l'établissement de l'Église, que son premier développement ne purent se faire sans une intervention miraculeuse et surnaturelle de Dieu.

De plus le rapport de la jeune Église avec Israël, d'où elle sortait, et avec le monde des gentils dans lequel elle s'établissait, dut être au commencement bien difficile et embarrassant. D'un côté elle eut à défendre son

trésor contre les objections et les attaques d'un peuple qui jusque-là avait été exclusivement la communauté du salut. L'Église eut à prouver que Jésus crucifié est réellement le Messie qu'espérait Israël ; elle dut prouver que réellement l'ancienne révélation a été accomplie par sa venue, et que la contradiction même entre la prédiction et la réalisation a été dans l'intention divine. Mais le peuple d'Israël repoussant généralement le salut en Christ, on était en présence d'une autre question : Est-ce que le culte et la loi de ce peuple ne lui ont été donnés que pour une durée limitée? Dieu peut-il ne plus vouloir s'en servir comme d'un organe de sa révélation? N'est-ce plus Israël qui est le peuple privilégié du salut? Non certes, l'Église était heureuse dans la conviction de son universalité, mais quel embarras, quel danger n'y avait-il pas à la mettre en pratique, quel pas difficile n'était-ce pas que de rompre avec une nationalité dans laquelle naguère encore on avait déposé toutes ses espérances pour le présent et pour l'avenir, pour la terre et pour le ciel! Quelle tâche difficile surtout, que de mettre cet événement en accord avec la prédiction! L'Église se sépara du peuple d'Israël, et dès lors la lutte se porta dans le sein même de l'Église. D'un côté parmi les chrétiens sortis du peuple juif, il dut s'en trouver un grand nombre qui, méconnaissant la doctrine de la justification par la foi seule et brûlant du désir de conserver au peuple juif sa valeur comme peuple du salut, demandèrent aux païens de se soumettre à la loi coutumière d'Israël. D'un autre côté il est naturel que des chrétiens sortis des gentils tardèrent à déposer les principes laxes d'une morale dépravée, et à vivre conformément à leur nouvel état. Il s'agissait de combattre les uns et les

autres, de défendre contre les uns la toute-puissance de la foi, contre les autres sa sainteté.

Ces questions, et d'autres non moins graves, durent surgir l'une après l'autre, à mesure que l'Église prenait sa position dans le monde. L'existence de l'Église dépendait d'une solution juste et conforme à la volonté de Dieu. De tous côtés, l'importance de la situation rendait indispensable une intervention extraordinaire et miraculeuse du Saint-Esprit. Voyons si les faits que raconte l'histoire apostolique correspondent avec les résultats de notre déduction.

Encore aujourd'hui le Saint-Esprit dirige l'Église; ce fait résulte de notre définition de l'Église; l'histoire de l'Église le prouve, l'Église actuelle s'y fie et s'en réjouit. Mais, pour la diriger, il se sert de moyens naturels; d'une main invisible il place en avant des hommes de talent, il profite des circonstances, et semble souvent abandonner entièrement l'Église au courant des événements. La volonté humaine est pour beaucoup dans le développement de l'Église; de là la lenteur de ce développement, de là ces nombreuses erreurs, de là ces longues périodes où l'Église de Christ est tristement en proie aux faux docteurs, au mensonge et à la corruption. L'Église se développe, disons-nous, et elle le fait d'après les lois naturelles de tout développement, du grain de sénevé comme de la vérité. D'après ces lois le premier degré du développement est en même temps le plus bas, et l'époque de l'Église primitive serait d'après elles une période de tâtonnements, un premier et faible essai de faire quelques pas dans le monde; son intelligence de la vérité serait inférieure à celle des autres périodes, et elle nous présen-

terait le spectacle d'une petite et faible communauté, ayant des croyances peu arrêtées, se débattant contre le judaïsme et le paganisme, et essayant vaguement de comprendre les intentions de son fondateur.

Mais l'histoire nous donne une tout autre idée de l'époque apostolique. D'abord elle nous raconte une foule d'interventions miraculeuses du Saint-Esprit. A la suite de toutes les manifestations de la puissance divine qui eurent lieu au jour de la Pentecôte, nous voyons que les apôtres restent doués de capacités merveilleuses; des événements extraordinaires se font, en leur faveur; dans la marche progressive de l'Évangile, dans la série des événements qui fit passer l'Église des Israélites aux Grecs, dans son rapide développement de Jérusalem à Rome, partout se montrent la puissance surnaturelle et l'intervention immédiate du maître et du Saint-Esprit de l'Église. La conversion du treizième apôtre est un des miracles les plus étonnants que l'histoire de la révélation divine puisse mentionner, et dans la foule des croyants, la bénédiction apostolique réveillait çà et là dans les âmes des charismes merveilleux, manifestations de la nature transfigurée, dont la complète effusion est encore l'objet de l'espérance de l'Église. L'Église apostolique pouvait donc se vanter, bien autrement que l'Église subséquente, du secours que le Saint-Ésprit lui accordait; sa présence efficace se manifestait par des miracles, son intervention consistait dans des actes tout-puissants; sa manière de diriger l'Église ressemblait au secours que Dieu avait accordé jadis au peuple d'Israël dans ces périodes glorieuses où il voulait révéler en lui sa grandeur et son amour. L'établissement de l'Église dans le

monde est un fait divin, son histoire une histoire sacrée.

La période apostolique, qui se distingue ainsi de toutes les autres périodes, était d'autant plus importante que l'existence de l'Église entière dépendait de la solution des questions qui s'y agitaient. Il fallait qu'elles reçussent une réponse péremptoire, que tous les embarras fussent mis de côté d'une manière qui ne laissât plus de doute sur le véritable caractère du christianisme, afin que sur ce chemin aplani l'Évangile pût commencer sa marche par le monde. Il fallait une base solide à ce grand développement; il fallait édifier l'Église sur une puissante assise; il fallait un commencement sûr et décidé qui fût une garantie de la vitalité et le gage du triomphe final de l'Église.

L'Église actuelle est une Église chrétienne parmi les païens; elle existe par conséquent à la même condition que l'Église apostolique et a pour base les mêmes principes. Les mêmes ennemis l'attaquent, les mêmes dangers la menacent, les mêmes questions l'embarrassent; mais elle a aussi contre les premiers les mêmes moyens de défense à son service, contre les seconds elle a à prendre les mêmes mesures et les troisièmes doivent trouver en elle la même solution. Comme l'existence de l'Église apostolique est la condition de l'existence de l'Église en général, comme la première a ouvert et tracé le chemin à la seconde, l'expérience de la première peut venir en aide et profiter à l'autre, son exemple peut la diriger, sa manière d'agir peut lui servir d'avertissement et d'enseignement. L'Église apostolique est époque normative pour l'Église, aussi longtemps que celle-ci est Église chrétienne parmi les gentils.

Le Saint-Esprit doit nécessairement avoir dans cette période des instruments aussi extraordinaires que son action, et nous voyons maintenant combien l'Église évangélique a raison en admettant un ministère dont l'existence est restreinte à une époque, mais dont l'autorité s'étend sur tout le développement de l'Église chrétienne. Les apôtres avaient la tâche de diriger l'Église dans cette mémorable période et durent, pour être à la hauteur de leur charge, être doués des moyens intellectuels et moraux nécessaires à l'accomplir. Si en effet nous comparons un seul des écrits dont l'origine apostolique est incontestée avec l'enseignement des docteurs et Pères de l'Église qui vinrent après eux, nous trouvons chez les premiers une intelligence si grande, une expérience si puissante de la vérité chrétienne, que tous ceux qui ont essayé après eux de pénétrer dans le secret de la sagesse révélée, ont dû renoncer à atteindre ce prodigieux degré de compréhension. Personne n'a encore scruté comme eux les profondeurs de la vérité divine; personne n'a encore présenté à l'humanité l'image du Christ d'une manière si claire, si immédiate, si vraie. L'enseignement des apôtres est une source qui n'a pas été épuisée, un idéal de conception et d'exposition qu'aujourd'hui encore nous essayons vainement d'atteindre.

Les apôtres eux-mêmes se savaient être les organes de la révélation divine (Éph. III, 2 et suiv.). Ils avaient conscience de la sagesse extraordinaire dont Dieu les avait doués ; ils étaient persuadés que leur enseignement était l'exacte reproduction de la vérité chrétienne. Cela ressort des épithètes qu'ils donnent à leur prédication et à tout enseignement qui la reproduit. Elle

est Parole de Dieu (Col. I, 25; 1 Thess. II, 13); l'image de Christ ne perd rien de son efficacité en étant traduite en paroles et en leçons (Gal. III, 1-5); au contraire, cette parole produit des effets merveilleux (1Tim. IV, 5; Hébr. IV, 12: «ζῶν ὁ λόγος»; Jacq. I, 21: «δυνάμενος σῶσαι»; elle suscite la foi (Rom. X, 17); elle régénère l'homme (1 Pierre I, 23 et suiv.). Prédication divine, elle n'a pas une valeur temporaire seulement; elle reste en toute éternité vraie et immuable (1 Pierre I, 25: μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Col. I, 5: λόγος τῆς ἀληθείας etc.). Enfin ils demandent, au nom de leur divine autorité, que les hommes ajoutent foi à leur parole, avec la promesse que ceux qui y croiront seront sauvés, et avec la déclaration que tout enseignement contraire, toute doctrine non conforme à la leur, est erreur et mensonge (Gal. I, 8).

L'enseignement des apôtres était donc digne de servir d'autorité; leur expérience chrétienne était assez grande pour gouverner l'Église dans cette période si importante. Mais comment ces hommes étaient-ils arrivés à ce degré d'intelligence auquel cependant leur éducation ne les élevait pas? Car n'oublions pas qu'en exposant la vérité chrétienne, les apôtres développaient leurs propres idées et racontaient leur expérience. Ils n'enseignaient pas des choses qu'eux-mêmes ne comprenaient pas, des principes qu'on leur avait transmis et qu'ils transmettaient aux hommes d'une manière tout extérieure. En prêchant, ils ne répétaient pas machinalement l'enseignement de Christ, aussi peu qu'ils étaient instruments sans vie, organes sans intelligence, pantomimes du Saint-Esprit (1 Cor. XIV, 19: λαλῆσαι διὰ τοῦ νοός). Le Saint-Esprit, qui leur avait

confié le ministère de la parole, voulut aussi les assister dans l'exercice de leur fonction. Il élargit donc considérablement leur expérience, et leur donna la puissance d'embrasser et de comprendre tous les faits évangéliques, en purifiant leur conception de toute erreur qui aurait pu troubler le tableau divin. Les apôtres exposent, il est vrai, la vérité divine sous une forme humaine; mais, grâce au Saint-Esprit, cette forme ne nous empêche pas de saisir l'idée dans toute sa pureté. C'est ainsi que le Saint-Esprit suggérait aux apôtres les idées et les paroles dont ils avaient besoin pour leur ministère; dans cet état ils étaient inspirés, c'est-à-dire sous la puissance d'un agent divin, qui dirigeait leur volonté sans la paralyser, et agissait sur leur intelligence sans la remplacer (2 Pierre I, 21).

Or, si l'enseignement des apôtres doit guider l'Église de tous les temps et l'éclairer dans son développement, il faut qu'il y ait dans tous les temps possibilité pour l'Église de le consulter et d'y puiser les conseils et les directions nécessaires. Il faut que l'enseignement des apôtres soit transmis intégralement, dans son ensemble et dans sa pureté, aux siècles suivants. La parole se transmet par l'écriture; il était donc de la mission de l'apostolat de déposer ses doctrines dans des écrits; il était dans le but et dans l'intérêt de l'œuvre de Christ qu'ils le fissent d'une manière suffisante, claire et authentique; il était dans les attributions du Saint-Esprit d'engager au moins quelques-uns des apôtres d'entreprendre ce travail important, et de les y diriger.

L'Église prétend, en effet, avoir une série d'ouvrages apostoliques. Les écrits du Nouveau Testament suffisent

entièrement pour nous donner une idée complète et exacte du siècle apostolique. Ce sont des documents de son histoire, des traités sur les questions agitées, des lettres pastorales, des écrits apologétiques contre les Juifs et les païens, en un mot, un ensemble de pièces qui nous sont restées de ce vaste développement de l'Église au premier siècle.

Nous n'avons pas besoin de dire que les apôtres en devenant auteurs n'abdiquaient pas leur ministère apostolique, c'est-à-dire qu'ils écrivrent sous la direction du Saint-Esprit, avec une parfaite connaissance de cause et une grande fidélité. Ajoutons, enfin, que l'inspiration ne préserve pas d'erreurs, pourvu que celles-ci ne nuisent en rien à l'exactitude du tableau considéré dans son ensemble.

Mais ces écrits apostoliques ne sont pas les seuls ouvrages dont se glorifie l'Église ; ils nous renvoient, au contraire, à une autre série d'ouvrages dont ils invoquent l'autorité à chaque page, et dont l'étude est nécessaire pour quiconque veut comprendre le véritable sens de la révélation chrétienne. Car le Nouveau Testament est bien le monument de l'histoire de la réalisation du salut en Christ ; mais Dieu s'était depuis longtemps déjà manifesté au peuple d'Israël, et avait préparé ce peuple, et par lui le monde, à la venue du Sauveur.

L'histoire de l'ancienne Alliance forme une partie de l'histoire du développement du salut et par conséquent de la vérité chrétienne dans le monde ; elle raconte des faits divins, comme l'histoire du Christ et des apôtres : elle est donc aussi une histoire sacrée, pleine d'enseignements pour le chrétien. Cette histoire

a eu des historiens qui, suivant le témoignage apostolique, ont écrit dans les mêmes conditions que les apôtres eux-mêmes. Ils étaient inspirés du Saint-Esprit (2 Tim. III, 16 : *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*; 1 Pierre I, 10); leurs ouvrages sont dignes d'être appelés *Parole de Dieu* (Rom. I, 2; Hébr. I, 1); témoignages fidèles de l'œuvre divine, ils ont une valeur réelle et continue pour l'Église chrétienne; disons mieux, le peuple de l'ancienne Alliance préfigurant celui de la nouvelle, et ayant trouvé dans celui-ci la réalisation de son but et la conclusion de son histoire, son histoire a été écrite en vue et dans l'intérêt de l'Église (Rom. XV, 4; 1 Cor. IX, 10), et nous devons ajouter foi au récit des auteurs sacrés de l'Ancien Testament (Luc XXIV, 25 etc.).

Tous ces ouvrages, ceux de l'ancienne et ceux de la nouvelle Alliance, réunis sous le nom de *saintes Écritures*, forment ensemble une exposition complète du christianisme. C'est une série de documents qui, sous une forme humaine et souvent imparfaite, nous racontent, avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer et une clarté inimitable, l'histoire de la révélation divine depuis son commencement. Expression classique de la vérité chrétienne, œuvre divine, l'Écriture est la Parole de Dieu. Parfait tableau du développement de l'Église pendant le temps où Dieu la dirigeait d'une manière extraordinaire, la Bible doit servir d'autorité à l'Église actuelle, en suffisant entièrement à tous ses besoins. L'Église doit tendre vers une réalisation de plus en plus complète de son idée, et se conformer chaque jour davantage au tableau que font les apôtres et les prophètes de l'Église idéale. Elle doit rester fidèle à sa divine origine, et suivre le chemin

tracé par Dieu, en consultant sans cesse ce document, pour ne pas s'écarter de la juste voie. L'expérience apostolique étant toujours encore infiniment au-dessus de celle de l'Église, celle-ci doit y puiser les conseils dont elle a besoin, et, en l'approfondissant de plus en plus, pénétrer toujours plus avant dans l'intelligence de l'œuvre du Christ et de sa propre mission.

Nous avons maintenant trouvé le signe caractéristique que nous cherchions pour pouvoir reconnaître la véritable Eglise. Ce signe c'est la conformité de son enseignement avec la doctrine des saintes Ecritures. L'Église invisible se rend visible à nos sens partout où nous entendons enseigner la Parole de Dieu et prêcher l'Évangile dans sa pureté primitive. Toute doctrine, fût-elle prêchée aux fidèles ou enseignée à des disciples, ou octroyée comme dogme à la foi des chrétiens, est un produit de l'Église de Dieu et un témoignage en faveur de la vérité, à condition d'être issue en même temps de la source de tout enseignement chrétien, de la Bible, et en ce cas seulement elle a les qualités nécessaires pour pouvoir être invoquée par le dogmatiste en faveur de son système. Le théologien doit donc avoir une connaissance scientifique du contenu de la Bible; il examinera les doctrines qui prétendent avoir une autorité dogmatique et cherchera si elles sont marquées ou non au coin de l'apostolicité; enfin, son système sera une *exposition de l'expérience de l'Église orthodoxe.*

Au seizième siècle, une série de communautés organisées se séparèrent de l'Église romaine, en réformant le dogme de l'Église d'après l'enseignement des saintes Écritures et prirent le nom d'*Église évangélique.* Malheureusement une grande divergence dans l'intelli-

gence d'une partie de l'enseignement biblique amena une différence de conception dans plusieurs dogmes importants et causa une séparation douloureuse dans l'Église évangélique. Nous n'avons pas dans nos prolégomènes à examiner cette différence; l'intérêt pratique peut conduire à la dissimuler, l'intérêt de la science demande avant tout que nous la constations. L'Église que, suivant notre conviction, l'étude des saintes Écritures a conduite sur le vrai chemin de la vérité et qui est par conséquent à nos yeux l'Eglise par excellence, l'invisible communauté des croyants, la visible manifestation du Saint-Esprit, c'est l'Eglise évangélique-luthérienne. Les autres communautés que cette Église a, soit à côté d'elle, soit en opposition avec elle, sont des Églises dans le sens vaste du mot, parce qu'elles sont des sociétés chrétiennes, mais ne sont Églises du Saint-Ésprit que relativement, dans la mesure de leur vérité.

Notre dernière recherche semble devoir nous permettre de tirer maintenant nos dernières conclusions. Mais voici qu'une nouvelle difficulté surgit devant nous, et le moyen que nous croyions avoir trouvé pour vérifier le dogme, semble de nouveau devoir échapper à nos mains.

En effet, nous avons vu que le code sacré de l'Eglise est un ensemble de pièces de caractère différent, rédigées à différentes époques par différents auteurs et que ces ouvrages n'ont de valeur canonique qu'en tant qu'ils sont en vérité documents de l'histoire sacrée, écrits sous l'influence du Saint-Esprit. Or beaucoup de ces traités sont sans nom d'auteur; l'authenticité des uns a été contestée, l'époque de la rédaction d'une partie des

autres est incertaine. La tradition peut s'être trompée; la Bible elle-même ne donne pas un registre de ses parties; notre expérience chrétienne ne nous donne aucun critère. Il faut nécessairement, pour arriver à la certitude qu'un écrit est réellement inspiré et occupe avec raison sa place dans le Canon, que l'usage scientifique de la Bible soit précédé d'un *travail de critique* examinant la composition du Canon.

En second lieu, nous savons que les apôtres se sont exprimés dans une forme qui n'est que relativement parfaite. D'un côté elle ne laisse rien à désirer; elle est inimitable, parce qu'elle exprime clairement et simplement leur pensée, sans l'obscurcir et sans l'altérer; mais d'un autre côté, les auteurs sacrés ont parlé à leur temps et avaient tout d'abord en vue leurs contemporains. Ainsi Luc s'adresse dans ses écrits à son ami Théophile, Paul à telle communauté qu'il a fondée. Ils se meuvent naturellement dans les idées de leur temps, ils s'accommodent à l'intelligence de leurs premiers lecteurs, et se rendent avant tout compréhensibles à leur raisonnement. Il en résulte que le lecteur actuel, qui vit si longtemps après la rédaction de ces écrits, qui parle une autre langue et appartient à une autre nationalité que les écrivains sacrés, est obligé de refaire leur travail intellectuel, de repenser pour ainsi dire leurs paroles pour s'en approprier le sens. Il est naturel que dans cette opération il est souvent arrêté par des expressions dont la signification ne saute pas aux yeux, par des passages dont l'idée fondamentale, dont la portée, dont le contexte sont difficiles à trouver, par une argumentation qui lui semble étrange et incompréhensible. Tout ceci nous conduit à établir la

nécessité d'un *travail exégétique* dégageant l'idée apostolique de sa forme contingente et temporaire, et la traduisant dans une forme plus accessible à notre intelligence.

Enfin, l'Ecriture est un ensemble d'écrits isolés et pour la plupart indépendants l'un de l'autre. Le temps et la tâche séparent les auteurs sacrés; chacun envisage soit un autre moment du développement de la révélation, soit un autre côté du christianisme. Les écrits diffèrent entre eux par le degré de compréhension de l'auteur, par le but qu'il voulait atteindre, par le point de vue auquel il s'est placé. Le lecteur est donc en présence de diverses conceptions qui semblent souvent se contredire; pour se faire une idée complète du christianisme, il est obligé de réunir par un *travail synthétique* toutes ces conceptions en une seule, toutes ces peintures de détail en un tableau d'ensemble.

Disons d'abord que pour le laïque cette difficulté est moins grave, la nécessité d'un pareil travail moins pressante; le grand nombre des écrits sacrés dont l'authenticité est incontestée, le grand nombre des passages dont le sens saute aux yeux, même sans que le lecteur ait un commentaire en main, suffit pour lui donner une idée de l'enseignement biblique, et par là le moyen de vérifier l'enseignement de l'Église. Mais il va sans dire que le théologien ne peut s'arrêter là.

Le triple travail sans lequel un usage scientifique de l'Écriture nous est impossible, revient naturellement à la perspicacité de nos facultés intellectuelles. La critique veut arriver à des résultats historiques, elle veut donner des preuves réelles, qui persuadent non le cœur mais l'esprit, et doit donc se soumettre aux lois de

toute recherche historique; l'exégèse veut interpréter les saintes Écritures, elle veut en trouver le sens réel, c'est-à-dire une signification qui puisse se justifier aux yeux d'une herméneutique rationnelle; il va sans dire enfin que le dernier travail veut arriver à une synthèse dont la précision et l'exactitude soient réellement scientifiques. Mais entendons-nous soumettre par là l'Écriture et son autorité à la raison de l'homme naturel? Deux objections, l'une faite au nom de la vérité chrétienne, l'autre au nom de la raison elle-même, nous défendent d'entrer dans cette voie.

La vérité chrétienne a été révélée au monde d'une manière surnaturelle et miraculeuse. Elle est donc en dehors et au-dessus du domaine des facultés intellectuelles de l'homme naturel, dont Christ et les apôtres récusent l'autorité et le jugement. L'homme naturel, disent-ils, et ils entendent par là tout homme non régénéré, comprend bien les choses d'ici-bas, mais sa raison obscurcie par le péché est incapable de concevoir les choses divines. Le caractère de la vérité divine d'un côté, la mauvaise disposition de l'esprit humain de l'autre, nous font penser que les résultats auxquels arrivera l'homme naturel ne peuvent être acceptés par le chrétien. Car quant au travail critique, il rejettera comme inauthentiques tous les écrits qui témoignent de l'origine miraculeuse du christianisme ou ceux dont la rédaction à l'époque indiquée ne pourrait s'expliquer que par l'inspiration. Chargé du travail exégétique, il lira le texte comme un ouvrage tout humain, sans avoir des oreilles pour le langage du Saint-Esprit; il méconnaîtra et défigurera donc sans cesse la vérité divine; il sera sans cesse tenté de mettre sa propre

pensée dans le texte sacré, et d'élaguer comme une forme inutile, comme un accessoire, les idées les plus fondamentales; partout il trouve des difficultés, partout des idées et des développements dont il ne peut approfondir le secret, des argumentations qui lui semblent ridicules, des preuves qu'il ne peut admettre. Enfin, si c'est l'homme naturel qui fait la synthèse des idées bibliques, il ne manquera pas de trouver partout des contradictions en exagérant les différences, en méconnaissant le principe central qui unit toutes ces tendances, et qui dirige ce vaste développement d'idées religieuses. Ce sont là quelques-uns des résultats auxquels l'homme naturel arrivera nécessairement dans l'étude de la bible. Au nom de la vérité surnaturelle nous protestons contre sa méthode, ses principes et ses résultats.

En second lieu nous faisons remarquer que si l'on a une fois concédé à l'homme naturel le droit et la faculté de critiquer la révélation, de rejeter ce qui lui semble absurde, de n'admettre que ce qui trouve place dans son système, en quoi cet homme aurait-il encore besoin de la révélation et ne se suffirait-il pas à lui-même pour découvrir tout seul toutes les vérités religieuses? Le rationalisme, qui soumet la révélation à la raison, est donc une théorie doublement fausse et inconséquente. L'homme naturel peut bien comprendre le christianisme et la bible par leur côté naturel, mais le côté surnaturel, qui est la chose essentielle, lui échappe.

Aussi les saintes Écritures sont-elles avant tout le livre du chrétien; c'est au chrétien seul qu'il appartient d'en faire l'objet d'une étude scientifique; son expérience chrétienne pèsera beaucoup dans son jugement. D'a-

bord, cette expérience, qui nous est une preuve irréfragable de la réalité du christianisme, nous persuade en même temps de la nécessité d'une autorité absolue en matière de foi, d'une parole divinement inspirée. En second lieu, c'est par le ministère d'une Eglise qui a à sa base un code sacré, c'est par une prédication qui est tirée de la Bible, que nous avons été sauvés ; nous en concluons que ce canon est, au moins dans son ensemble, le véritable et authentique monument de l'histoire sacrée. Ici encore nous concluons de l'effet à la cause. En troisième lieu nous savons que le Saint-Esprit dirige l'Eglise, et nous prenons en main son canon avec la confiance que le Saint-Esprit a bien conduit la main de ceux qui en ont décrété la composition. Cette triple conviction avec laquelle nous ouvrons la Bible, c'est le *témoignage du Saint-Esprit en nous.* C'est ce témoignage qu'invoque saint Paul quand il rappelle aux Galates que c'est par sa prédication qu'ils ont reçu le Saint-Esprit, et quand il conclut que sa prédication ayant eu de de pareils effets, doit nécessairement être vraie et divine (Gal. III, 1-3). L'esprit qui nous anime c'est l'esprit qui souffle à travers l'Écriture et qui parle par la bouche des prophètes et des apôtres. L'écho dans notre âme est un témoignage pour la voix qui a produit cet écho.

Quant au travail exégétique, l'expérience chrétienne ne donne pas, il est vrai, à l'homme de nouveaux moyens intellectuels ; elle ne remplace pas la réflexion naturelle, mais elle l'éclaire et la fortifie. La raison régénérée du chrétien, son intelligence sanctifiée, qui seule peut se permettre un jugement sur les œuvres de Dieu, et un examen de sa Parole (1 Cor. II, 13), et qui est

l'instrument d'une exégèse pneumatique c'est-à-dire d'une exégèse conforme à la nature de son objet, à l'œuvre du Saint-Esprit, cette raison régénérée c'est la raison de l'homme que le christianisme a pénétrée de la conviction de sa réalité, et à laquelle l'expérience chrétienne a donné la clef du langage biblique. Notre expérience chrétienne est une interprétation continuelle du texte sacré; elle nous en ouvre les profondeurs et nous permet de saisir, même sous l'apparence la plus méprisable, dans les détails et dans l'ensemble, le mystère inconnu aux sages de ce monde.

Enfin, pour le chrétien la Bible n'est pas une collection désordonnée d'ouvrages juifs, et son contenu un ensemble de théories et de récits sans accord ni unité. Au contraire, sa foi lui indique le point central de toute révélation, la personne de Christ; grâce à cette conviction il voit comment dans les deux parties de l'Ecriture tout converge vers Christ et que, malgré la variété des écrits sacrés, tous sont pénétrés d'un même esprit, tendent vers le même but d'une manière plus ou moins évidente, et forment en définitive un tout, un enseignement complet, que la théologie doit reproduire. L'expérience chrétienne est un prisme qui nous permet de réunir en un foyer lumineux tous ces rayons épars et diffus à l'œil naturel.

Notre dernière recherche nous reporte à notre point de départ, à l'expérience chrétienne, et ce fait nous porte à croire que le développement dialectique de l'idée de la dogmatique est arrivé à son terme. Essayons de conclure.

Avant de devenir chrétiens nous avons bien connais-

sance du christianisme, mais une connaissance vague et imparfaite, suffisant cependant pour réveiller la foi dans nos cœurs; nous avons vu que notre expérience chrétienne seule nous donne les moyens d'arriver à une connaissance scientifique du christianisme. De la nature du christianisme, nous avons ensuite déduit la nécessité d'une autorité doctrinaire et objective, que nous avons trouvée dans l'Eglise ; la nature de l'Eglise nous obligea alors de chercher un principe réglant le développement de la vérité chrétienne dans l'Eglise et servant à le contrôler, et notre examen nous conduisit à admettre le principe de l'autorité du Canon, de l'ensemble des livres saints. Mais le contenu de ce Canon rend un travail critique indispensable, et ce travail ne peut se faire que si la raison critique, si nos facultés intellectuelles sont pénétrées et transfigurées par l'expérience chrétienne. Il s'ensuit que l'enseignement objectif du christianisme n'est autorité que pour la foi, et que le chrétien seul peut en appeler à son témoignage.

C'est là le résultat négatif de nos recherches. Voici maintenant notre résultat positif.

A côté de l'ensemble d'idées qui forment une partie intégrante de ce qui fait de l'homme un chrétien, et dont la coordination systématique est la première tâche du dogmatiste, le christianisme a trouvé une expression rationnelle dans le dogme de l'Église et dans l'Écriture sainte. Dans l'Église la vérité se développe lentement, l'expression qu'elle y trouve reste toujours encore incomplète, mais grâce à l'assistance du Saint-Esprit ce développement historique a déjà conduit à des résultats et à des conclusions, la base et le point de départ de toute nouvelle recherche. Dans l'Écriture nous trouvons

aussi un développement de la vérité chrétienne, mais tandis que dans l'Église nous voyons le développement de sa compréhension, l'Écriture nous présente les divers stages de sa révélation, c'est-à-dire l'histoire d'un développement dont l'Ecriture raconte à sa première page le commencement, et dans sa dernière partie la conclusion. Elle nous donne donc quelque chose de complet et d'achevé, et son ensemble forme un exposé du christianisme d'une pureté assurée, d'une exacte vérité et d'une autorité incommensurable. L'expérience chrétienne, le dogme, la parole divine sont donc un triple témoignage en faveur de la même vérité, un triple écho répétant la même révélation, mais dans une mesure différente.

Notre exposition a fait voir quel est le rapport qui existe entre ces trois sources de la vérité dogmatique, et quel est le caractère et le rôle de chacune d'elles. L'expérience chrétienne, qui est pour le dogmatiste l'expression la plus immédiate du christianisme, reste le premier et principal objet de son travail dogmatique. Mais il s'agit de prouver la justesse des résultats, et ici l'attention du dogmatiste se porte tout d'abord sur l'Ecriture, source éternelle de toute idée chrétienne, agent producteur de tout développement dogmatique. Il n'en appellera qu'aux parties du Code sacré dont l'authenticité lui semble assurée; mais ces livres, quel que soit le nombre, forment un ensemble, et c'est l'Écriture entière qui doit parler en faveur de son système. L'exposition dogmatique doit reproduire la vérité enseignée dans l'Écriture; or d'un côté l'idée chrétienne se développe dans l'Écriture dans la mesure dans laquelle les faits divins dont elle est l'expression se réalisent dans

l'histoire; d'un autre côté, de même que l'œuvre de Dieu est arrivée à un certain terme par l'apparition de Christ, de même la révélation, la Parole de Dieu, a trouvé une expression finale et jusqu'à un certain point complète dans l'Écriture. Il faut donc que l'expression que le dogmatiste a donnée à l'idée chrétienne dans la mesure de sa foi et de son intelligence, soit essentiellement et formellement identique avec l'expression que cette idée a trouvée dans la Bible, d'abord aux divers stages de son développement, ensuite à l'époque de sa révélation finale. L'Ancien et le Nouveau Testament ont donc une valeur également importante: l'un nous fait comprendre les prémisses d'un développement dont l'autre nous donne les conclusions; le premier nous rend possible l'analyse des éléments d'une idée dont la synthèse nous échapperait sans le second.

L'Ecriture permet au dogmatiste de reconnaître la véritable Église et de s'assurer de la vérité du dogme. Est Église la communauté de ceux qui se placent sous l'autorité de la Bible et qui en tirent leur séve vitale; est dogme toute croyance de l'Église qui a ses racines dans l'Écriture. Le dogmatiste doit consulter l'expérience et le dogme de cette Église, pour pouvoir prouver que sa foi n'est pas d'une nature subjective et par conséquent corrompue, et que son interprétation de l'Écriture n'est pas arbitraire et par conséquent invraisemblable. L'approbation de l'Écriture lui sera surtout d'une grande valeur dans la série des questions sur lesquelles l'Église ne s'est formé un jugement qu'après de longues luttes, et dont la solution est un trésor chèrement acheté et inaliénable de l'expérience chrétienne.

La dogmatique est donc *science de l'expérience chré-*

tienne du dogmatiste, en tant que cette expérience est conforme à la foi de l'Église, et cette Église fidèle à l'Écriture. La manière dont nous définissons notre tâche est en même temps une garantie de la liberté de nos recherches, et un gage de la réalité de nos résultats. Y a-t-il une autre science qui soit dans des conditions aussi avantageuses?

L'accord entre les trois témoignages sera la preuve de la vérité de notre exposition. Mais ni l'Église ni moins encore l'individu ne peuvent se vanter d'avoir épuisé le trésor d'idées contenues dans l'Ecriture. L'expérience chrétienne du dogmatiste est encore bien imparfaite, la foi de l'Église n'est pas encore arrivée au dernier stage de son développement, l'Écriture n'est donc encore qu'imparfaitement comprise. Il en résulte qu'il y aura toujours des erreurs et des contradictions dans nos résultats, et que nous ne pouvons prétendre à arriver à un accord complet des trois témoignages. Notre dogmatique sera un essai imparfait de réaliser notre tâche, le produit d'une compréhension qui est encore bien au-dessous de son objet, la pâle image de l'éternelle vérité; puisse la conviction de notre faiblesse nous rendre humbles dans nos recherches! Mais cependant espérons que notre travail ne sera pas inutile. Dieu aidant, il sera un anneau de plus dans le grand développement de la vérité dogmatique, il contribuera à élargir, à approfondir notre expérience et celle de l'Église, il fera tomber quelque lumière sur l'une ou l'autre question, il augmentera le trésor des idées chrétiennes, et servira ainsi à faire avancer l'Église de quelques pas vers le but de son développement, c'est-à-dire vers l'intelligence complète des choses di-

vines. Que l'importance de notre tâche, que la gravité de notre mission nous empêchent de prendre notre étude à la légère, de tomber dans de vaines spéculations, de nous laisser entraîner à des opinions trop hasardées, et d'obéir à notre propre intérêt en oubliant l'intérêt de Dieu et de l'Église, et le caractère sacré de notre travail ! Enfin si, arrivé au but de notre œuvre, nous jetons un regard en arrière et si alors nous sommes obligé de convenir de l'insuffisance d'un grand nombre de nos résultats, ne perdons pas le courage d'entreprendre de nouvelles recherches, et consolons-nous par l'espoir qu'un jour notre pauvre *theologia viatorum* fera place à la *theologia beatorum*, la science imparfaite de l'homme qui croit, à la glorieuse connaissance de celui qui voit Dieu face à face ! —

Vu, le Président de la soutenance,
Strasbourg, le 29 juillet 1862.
A. SCHMIDT.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 30 juillet 1862.
Le Recteur, DELCASSO.